REVUE NÉO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE

PUBLIÉE PAR LA SOCIÉTÉ PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE

PUBLIÉE PAR LA SOCIÉTÉ PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN

FONDATEUR: S. E. LE CARDINAL MERCIER
SECRÉTAIRE DE LA RÉDACTION M^AURICE DE WULF

DIX-SEPTIÈME ANNÉE — 1910

LOUVAIN

INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

DES PRESSES DE L'IMPRIMERIE NOVA ET VETERA
RUE DE CIRLEMONT, 138-140
· LOUVAIN · BELGIQUE ·

I.

KANTISME

ET

MÉTAGÉOMÉTRIE.

D'éminents mathématiciens ont soutenu que la théorie kantienne, qui explique le caractère synthétique et expérimental des propositions géométriques par la « construction » des notions, se trouvait contredite par les découvertes de la métagéométrie : « La métagéométrie, écrit M. Mansion [1]), en montrant l'inanité des idées de Kant sur l'espace, a donc ruiné par la base la métaphysique du criticisme. »

Nous nous permettons de douter de la conclusion du savant mathématicien [2]).

De quels arguments se réclame-t-il ?

*
* *

I. La métagéométrie démentirait la conception kantienne de la *nécessité* de la science mathématique : « L'existence

[1]) Mansion, *Premiers Principes de Métagéométrie* dans la Revue Néo-Scolastique, 1896, p. 255.

[2]) Il n'est pas inutile sans doute de préciser notre attitude : n'adhérant pas à la doctrine de Kant, nous ne voyons pas dans la métagéométrie un argument qui l'appuie. Mais nous disons : il n'y a pas à tirer de la métagéométrie un argument spécial et nouveau qui puisse faire avancer

de trois systèmes de géométrie distincts a une importance considérable au point de vue philosophique. Elle implique, en effet, le renversement de l'une des bases de la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant : elle prouve l'inanité de ce que l'on peut appeler son impératif géométrique »[1]). En termes plus explicites[2]) : « La métagéométrie est en contradiction radicale avec cette conception [la conception kantienne] de l'espace comme représentation nécessaire *a priori*. En effet, la métagéométrie implique l'égale possibilité d'un nombre indéfini de géométries diverses, la géométrie euclidienne d'abord, puis toutes les variétés de géométries non-euclidiennes. Comment la conception kantienne de l'espace pourrait-elle donner à la fois à l'entendement toutes les géométries diverses comme représentation nécessaire *a priori ?* C'est manifestement impossible. «

Cet argument revient à dire : Si, selon Kant, la géométrie constitue un système de représentations nécessaires, elle doit aussi être unique. Mais il y a là une équivoque à propos de la nécessité scientifique. Le mot *nécessaire* appliqué à une science a deux sens : il peut signifier d'abord la valeur universelle et la *rigueur apodictique* des thèses établies sur la donnée ferme des définitions et des axiomes, ou sur la donnée hypothétique des postulats ; il peut signifier en second lieu la *valeur exclusive* d'un système donné de thèses rigoureuses.

Et dès lors, l'argument de M. Mansion (s'il était établi) n'atteindrait la théorie épistémologique de Kant, qu'en atteignant du même coup la théorie d'Aristote. Car Aristote a, lui aussi, défini la science par la nécessité...

— Pardon ! répondrait sans doute M. Mansion, la méta-

le débat entre partisans ou adversaires de Kant. Exactement comme l'argument de saint Anselme ne fait pas avancer la théodicée : déistes et athées peuvent parfaitement s'entendre pour le rejeter, car de l'élimination de cet argument ne résulte ni que Dieu existe, ni qu'Il n'existe pas ; la question reste ouverte...

[1]) Mansion, *loc. cit.*, p. 144.

[2]) Id., *ibid.*, p. 254.

géométrie atteint Kant, et elle n'atteint que lui. Car ce qui est incompatible avec le « triptyque géométrique » c'est la nécessité de cette intuition *a priori* qui est une pièce *spéciale* du système kantien ; la métagéométrie transgresse l' « impératif géométrique ».

— Encore une fois, répondrons-nous, c'est là confondre la nécessité avec le déterminisme exclusif. Kant a soutenu (comme Aristote d'ailleurs) qu'il fallait une intuition à la base du travail intellectuel ; il a soutenu (malgré Aristote cette fois) qu'elle ne pouvait être qu'*a priori* ; il a soutenu encore qu'il fallait un intermédiaire entre la sensation et l'intelligence, et que cet intermédiaire était le « schème ». Ecartant toute discussion ultérieure de ces thèses, nous nons bornons à dire : Si elles sont fausses, ce n'est pas la métagéométrie qui fournira aux adversaires de Kant un argument nouveau. L'apparition de la métagéométrie laisse la discussion au point où elle était. On a prêté à Kant le mot « impératif géométrique » ; mais ce mot n'est pas de Kant. Ce qui est de Kant, c'est l'affirmation qu'il faut « construire » [1]) des notions dans des intuitions, mais il n'en résulte pas la désignation de quelque intuition exclusive.

Au contraire, Kant reconnaît « aux intuitions *a priori* » quand, sous forme de « schèmes », elles servent d'intermédiaire entre la sensation et le concept pour permettre l'élaboration d'un jugement, la plus grande plasticité. Qu'on s'en rapporte à ce que Kant dit du schématisme de l'entendement : En choisissant le *temps* comme schème *général*, il n'a pas exclu l'*espace* comme schème *spécial* en certains cas (il le dit expressément). Par conséquent, par analogie avec l'intuition du temps, il n'a pas figé la représentation de l'espace dans une image à arêtes fixes, mais l'a laissée quelque peu flottante et capable à la fois de

[1]) Par ce mot « construire » Kant entend l'opération qui consiste à se représenter à l'imagination les figures mêmes dont parlent les thèses géométriques, pour soutenir le travail intellectuel de la démonstration, et, au besoin, pour en fournir l'argument.

soutenir le concept *et de se régler sur lui*. Voici à ce sujet un passage [1]) qui ne laisse aucun doute sur la pensée de Kant :

« *Dans le fait, nos concepts sensibles purs n'ont pas pour fondement des images des objets, mais des schèmes* [2]). Il n'y a pas d'image d'un triangle qui puisse être jamais adéquate au concept d'un triangle en général. En effet, aucune image n'atteindrait la généralité du concept en vertu de laquelle celui-ci s'applique à tous les triangles, rectangles ou non, etc. [3]) ; mais elle serait toujours restreinte à une seule partie de cette sphère. Le schème du triangle ne peut jamais exister ailleurs que dans la pensée et il signifie une règle de la synthèse de l'imagination, relativement à des figures dans l'espace ; un objet de l'expérience ou une image de cet objet atteint bien moins encore le concept empirique, *mais celui-ci se rapporte toujours immédiatement au schème de l'imagination comme à une règle qui sert à déterminer notre intuition conformément à un certain concept général*. Le concept de chien signifie une règle d'après laquelle mon imagination peut exprimer en général la figure d'un quadrupède, sans être astreinte à quelque chose de particulier que m'offre l'expérience, ou mieux à quelque image possible que je puisse représenter *in concreto*. Ce schématisme de notre entendement... est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que l'*image* est un produit du pouvoir empirique de l'imagination productrice — et que le *schème* des concepts sensibles, comme des figures dans l'espace, est un produit et en quelque sorte un monogramme de l'imagination pure *a priori*, au moyen duquel

[1]) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 180-181. Voir traduction de MM. Tremesaygues et Pacaud, pp. 177-178.

[2]) C'est nous qui soulignons, ici et plus loin.

[3]) Kant se serait-il contredit si, par les mots *und so weiter (etc.)*, il avait voulu signifier : *triangles euclidiens, riemanniens et lobatchefskiens ?* — Ce mot *etc.* ne se trouve pas dans la traduction citée, nous l'y ajoutons et il devrait s'y trouver.

et suivant lequel les images sont tout d'abord possibles — et que ces images ne doivent toujours être liées au concept qu'au moyen du schème qu'elles désignent et auquel elles ne sont pas en soi entièrement adéquates. »

La seule chose qu'il importe à présent de remarquer, quant à cette théorie, c'est qu'elle nous mène loin de l' « *impératif géométrique* » !

*
* *

II. Kant avait dit de la mathématique, non seulement qu'elle était une science nécessaire, mais aussi qu'elle était *synthétique a priori*. Peut-être la métagéométrie fournit-elle un argument NOUVEAU et SPÉCIAL au moins contre cette autre théorie de Kant ?

Encore une fois nous croyons que non.

M. Mansion défigure, de très bonne foi d'ailleurs, l'idée de Kant sur les jugements synthétiques *a priori*. Il écrit : « Kant avait appris et enseigné les mathématiques élémentaires et avait été frappé du caractère universel et nécessaire de leurs propositions. La profonde conviction de leur certitude apodictique, d'une part, l'impossibilité où il se trouvait, d'autre part, de les ramener à des jugements analytiques, à cause de la manière étroite dont il concevait ceux-ci, le conduisirent à faire des mathématiques une science absolument subjective. Les propositions fondamentales de la géométrie, dénuées de preuves proprement dites, par hypothèse, mais auxquelles la raison adhère nécessairement, sont appelées des jugements synthétiques *a priori*... » [1]).

Dans la phrase : « le conduisirent à faire des mathématiques une science absolument subjective », le mot *absolument* est de trop. Nous ne redirons pas que, dans l'idée de Kant, la science a une valeur relative. Abstraction

[1]) Mansion, *loc. cit.*, p. 253.

faite du nihilisme auquel DOIT aboutir le subjectivisme kantien, mais auquel Kant *ne veut pas* adhérer, le criticisme n'avoue que le relativisme.

Surtout, on ne voit pas bien comment Kant aurait dû être amené à faire des mathématiques une science « *absolument subjective* » précisément, entre autres, par « sa profonde conviction de la certitude apodictique » des propositions universelles et nécessaires des mathématiques ? ?

C'est encore trahir une méprise — fréquente d'ailleurs chez les interprètes de Kant — que de dire : « Si les mathématiques ne sont pas analytiques, elles sont pour Kant synthétiques *a priori*, *et du même coup absolument subjectives* ». S'exprimer ainsi, c'est croire que *chez Kant* le mot *synthétique a priori* signifie *dénué d'objectivité et de certitude*. C'est tout le contraire, sinon en droit, au moins selon *le fait de la pensée* de Kant. (Et c'est de cela seul qu'il s'agit en ce moment, où nous nous demandons : quel argument *spécial* et NOUVEAU la métagéométrie fournit-elle contre Kant ?) C'est tout juste pour expliquer l'objectivité et la certitude que Kant invente son mécanisme de la synthèse *a priori*.

Enfin, « l'impossibilité où se trouvait Kant de ramener les propositions mathématiques à des jugements analytiques » est assez peu clairement démontrée par les simples mots : « à cause de la façon étroite dont il concevait ceux-ci ».

Nous croyons comprendre ce que M. Mansion entend par cette « façon étroite ». En effet, plusieurs auteurs l'ont signalée. Elle consiste à considérer le jugement analytique comme un jugement où le prédicat est tiré de la considération du sujet *seulement*. Et on y oppose cette autre conception d'après laquelle il y a *deux* sortes de jugements analytiques, l'un où le prédicat est contenu dans le sujet, l'autre où la définition du prédicat met en lumière son appartenance au sujet.

Fort bien, répondrait Kant ; vous venez simplement de

me démontrer qu'il y a *deux* façons, plutôt qu'une, de faire cette opération oiseuse qui s'appelle une analyse ; mais vous ne m'avez pas démontré qu'elle fût autre chose qu'une opération oiseuse. Comme c'est cela que je soutiens, moi, j'ai estimé inutile de chercher exactement combien il y a de façons différentes de perdre son temps à faire des jugements analytiques. Mais du moment que vous me dites qu'il y a deux façons, je veux bien l'admettre. Même je l'admets d'autant plus volontiers que je définis les jugements analytiques « ceux où l'union du prédicat avec le sujet est conçue comme un *rapport d'identité* » [1]). Dès lors, pourquoi protesterais-je si on vient m'apprendre que l'on peut voir que le sujet et le prédicat reviennent au même, de plus d'une façon : en regardant le prédicat à travers le sujet ou le sujet à travers le prédicat ? Cela importe peu, puisque précisément ils reviennent au même. Si, par hypothèse, j'avais raison de dire que l'analyse *comme telle* est forcément inextensive, cela n'est pas réfuté par l'énumération détaillée des divers procédés d'analyses.

A notre avis, les considérations sur les différents procédés d'analyse, ne sont que des travaux d'approche. Elles ont pour effet de montrer que Kant s'est trompé sur un point obvie, et elles peuvent par conséquent faire présumer qu'il s'est trompé sur des points moins obvies. Voilà leur portée polémique. Quant à leur portée directe, elles nous amènent, après avoir démontré le *mécanisme* de l'analyse, à en voir l'âme. Alors seulement elles atteignent Kant directement.

Or, voici l'âme de l'analyse : l'analyse (et en ce cas il importe peu de combien de façons elle se fait) n'a pas pour objet une *notion signifiante* mais la *réalité même signifiée* par une notion ; l'analyse porte non sur ces éléments sans lesquels l'être *ne peut être conçu*, mais sur ceux sans lesquels il ne

[1]) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung IV.

peut *pas être*. Et c'est ce que dit saint Thomas [1]) quand il montre combien il est absurde de dire : *Sine hoc possunt aliqua entia intelligi, ergo sine hoc possunt esse*. Vice versa il peut être nécessaire d'attribuer un prédicat à un sujet non à raison de la notion qui signifie quelque être à l'intelligence, mais à raison des exigences de son être même. Et c'est pourquoi les synthèses des propositions nécessaires sont dues à un procédé qui est tout à la fois de l'*analyse*, un procédé *évident* et un procédé *extensif* du savoir. C'est bien le procédé selon lequel raisonne saint Thomas : « Licet habitudo ad causam non intret in definitionem entis, quod est causatum, tamen sequitur ad ea quae sunt de ejus ratione, quia... ejusmodi ens NON POTEST ESSE [licet POSSIT INTELLIGI] quin sit causatum » [2]). Quand on parle de la notion thomiste des jugements en matière nécessaire, à opposer à la théorie kantiste des jugements analytiques, c'est ceci qu'il faut opposer : l'analyse ne détermine pas tous les éléments notionnels d'un sujet ou d'un prédicat, mais elle déclare ce qu'il faut que SOIT un être, signifié par une notion, sous peine de n'être même plus l'être qui répond à cette simple notion. L'énumération des différents procédés d'analyse n'est qu'un travail préparatoire ou un corollaire ; *par elle-même*, elle n'atteint pas Kant.

Quoi qu'il en soit, Kant n'a pas compris ce que sont les jugements analytiques. Mais c'est trop déprécier l'acuité de son esprit critique, que de ne pas présenter son objection avec toute sa force spécieuse. Voici ce que dit Kant : L'analyse, donc TOUTE analyse, est *forcément* un procédé oiseux, car d'une donnée qui est un objet de pensée, et par la simple pensée, que tirer qui ne soit déjà contenu dans la donnée ? Donc, l'analyse ne peut être qu'explicative du savoir et non extensive. — La force de cette objection tient à l'analyse de l'analyse même, et se formule en ces

[1]) S. Thomas, *Sum. theol.*, I, 44, a. 1, ad 1. Cité par le Card. Mercier, *Ontologie*, 4me édition.
[2]) S. Thomas, *loc. cit.*

mots : *Il est impossible* que l'analyse étende le savoir. Dès lors, — le raisonnement kantien continue, — donnez-moi une science extensive du savoir, par exemple, les mathématiques, et je conclus : Si même je ne sais pas *comment* elle est synthétique, j'ai, au moins, le droit de dire : assurément elle n'est pas analytique, car elle n'est pas faite seulement de tautologies voilées ; et comme il n'y a pas de milieu entre *analytique* et *synthétique*, je conclus : elle est synthétique ; et elle est synthétique *a priori*, car elle est universelle et nécessaire ; il suffirait même qu'elle soit simplement objective [1]).

Ainsi, lorsque Kant fait des mathématiques des propositions synthétiques *a priori*, ce n'est pas, dans la pensée de Kant, parce que, comme soutient M. Mansion, « elles seraient dénuées de preuves proprement dites, par *hypothèse* », mais parce que, *en vertu d'une thèse préalable* que Kant croit avoir démontrée, *il serait impossible* qu'une science objective et universelle soit, à la fois, extensive et analytique.

Vient *ensuite* la question : *Comment*, en fait, les mathématiques sont-elles synthétiques ? ou : quel est, déterminément, leur procédé de synthèse ?

A quoi Kant répond par sa théorie de la « construction des notions », théorie qui veut expliquer en même temps comment les mathématiques sont une science expérimentale portant sur l'expérience actuelle et *possible*. La physique est synthétique parce qu'elle progresse moyennant la compénétration d'une perception sensible et d'un concept ; la mathématique, moyennant la compénétration d'un concept et d'une image qui dépend, malgré son indétermination, d'une intuition *a priori*. La Physique est synthétique en ce qu'elle projette un objet de perception dans un concept ; la

[1]) Et ce que M. Mansion ajoute des jugements *synthétiques a posteriori* n'est pas exact : il les confond avec les jugements de perception, *Wahrnehmungsurteile*. *Tout* jugement synthétique a *aussi* un élément *a posteriori*.

mathématique, en ce qu'elle projette un concept dans un objet d'imagination, ou plus exactement dans un « schème ». Or, la mathématique trouve là un principe d'extension, qui la fait sortir des pures tautologies : son procédé de synthèse lui fait voir une *raison* de formuler tel théorème plutôt que tel autre. De son côté, la physique trouve le principe de son extension dans le *surcroît* que la constatation des faits apporte à la contemplation pure des axiomes généraux, si tant est que cette constatation n'éveille pas elle-même la notion des axiomes.

Or, par elle-même et à ne considérer qu'elle seule, la métagéométrie convainc-t-elle d'erreur toute la philosophie des mathématiques de Kant ?

Nous croyons que non. Un adversaire de Kant, qui n'aurait pas su le réfuter avec la seule géométrie euclidienne, ne le pourra pas davantage sous le règne de la métagéométrie. Car pourquoi les théories kantiennes de la nécessité des mathématiques, ou de leur caractère synthétique et expérimental, telles que nous les avons exposées, seraient-elles tout d'un coup convaincues d'erreur par la seule apparition de géométries nouvelles, différentes de la géométrie ancienne, mais homogènes avec elle ? Comme « les géomètres non-euclidiens ont établi l'égale *valeur logique* des géométries euclidienne, lobatschefskienne et riemannienne » ; comme « ces géométries... expliquent également bien les propriétés de l'espace réel [1] », — elles se prêtent aussi également bien, ou également mal, à l'explication kantienne de la science mathématique.

*
* *

Bien plus, nous croyons que si Kant avait connu la métagéométrie, il y aurait trouvé non de quoi infirmer, mais, au contraire, de quoi confirmer ses vues.

[1]) Mansion, *Gauss contre Kant*, Revue Néo-Scolastique, 1908, p. 446.

Il aurait dit sans doute : n'avais-je pas soutenu que les définitions et les thèses de la géométrie ne peuvent être tirées, par pure analyse des seules notions [1]) ? Sinon, il faudrait pouvoir tirer toutes les propriétés essentielles des définitions. Il ne faudrait point à ces définitions ajouter des axiomes complémentaires, exprimant, par exemple, que la ligne droite est la plus courte ; qu'entre deux points il n'y a qu'une droite possible ; que, par rapport à une première ligne, il n'y a pas moyen de mener plus d'une parallèle par un point donné. Ces axiomes sont des « postulats », origines de toute métagéométrie. A lui seul, ce mot « postulats » légitime le mien : « synthèses *a priori* » ; il exprime la nécessité où nous sommes de féconder un concept par une intuition ; et, sauf contradiction, de faire concorder le concept et l'intuition ; or, cette intuition est *a priori*, puisqu'elle devance l'expérience...

L'apparition des géométries non-euclidiennes ne peut me donner un démenti, continuerait Kant. L'époque tardive de cette apparition prouve déjà qu'il n'y a qu'une seule géométrie, celle d'Euclide, qui réponde entièrement à la conception *naturelle* de l'esprit humain [2]). Il faut un effort

[1]) Aussi sommes-nous tout étonnés d'entendre M. Mansion trouver, précisément là, la raison pour laquelle Kant aurait eu tort contre Gauss qui disait : « La *différence* de... deux systèmes de droites *ne* peut *pas* se réduire à des concepts, mais seulement se **montrer** (vor**zeigen**) sur des objets réellement existants » ; c'est M. Mansion qui souligne (Voir Revue Néo-Scolastique, 1908, p. 448). M. Mansion croit que le mot *montrer* détruit toute l'explication kantienne de la synthèse *a priori ;* c'est l'inverse : quand une thèse ne se réduit pas à un concept, et que cependant on la voit, c'est, dit Kant, que l'esprit se la montre, précisément pour avoir fait une synthèse... (Voir, entre autres passages, les *Prolegomena*, § 22). C'est même alors seulement qu'il se montre quelque chose qui *étende* le savoir, sans plus seulement l'*expliquer*.

« Comme on le voit, ajoute M. Mansion, Gauss a été fortement frappé de ce fait d'observation, que l'espace réel a trois dimensions et *qu'il est impossible de réduire cette intuition à des concepts* ». Il n'y a point *en cela* une observation qui atteigne Kant ! Au contraire.

[2]) « Notre imagination est aussi très approximativement euclidienne si l'on peut ainsi dire », écrit M. Mansion *(loc. cit.)*. N'est-ce pas trop peu dire, et le dire trop timidement ? Notre imagination est nettement euclidienne. Les exemples cités par M. Mansion sont-ils concluants ? Il aurait dû s'en rapporter aux cas où l'imagination a pour seul rôle de soutenir le concept. Et dès lors, il nous semble incontestable que la droite eucli-

spécialement vigoureux, une puissance d'abstraction peu commune, pour créer les autres géométries et même pour les comprendre. Dès lors, de ce qu'il y a de plus aisé à l'esprit humain, concluez à ce qui est le minimum indispensable : « construire » les notions. C'est tout ce que j'ai soutenu : Je n'ai point dit que la géométrie euclidienne fût seule scientifique [1]), j'ai analysé par quoi, au fond, était de fait scientifique, la géométrie prépondérante, la seule que je connusse.

Mais mon criticisme, dans son ensemble, ne tue pas dans l'œuf les géométries non-euclidiennes. Au contraire : Si je soutiens que c'est à raison du secours des postulats que la géométrie est synthétique *a priori*, ma thèse est confirmée par le fait que même les géométries nouvelles ne parviennent pas à se passer des postulats. La géométrie riemannienne, en effet, rejette le postulat *6* d'Euclide, — ce qui est aussi *postuler*, mais postuler qu'il soit faux ; — et la géométrie lobatchefskienne postule aussi quelque chose, à savoir : la fausseté du postulat *5* d'Euclide [2]). D'ailleurs la notion mère de la métagéométrie n'est-elle pas que la vérité ou la fausseté du postulat d'Euclide sont indémontrables, et qu'il restera éternellement un postulat [3]).

Au reste, si *une* science est synthétique parce qu'elle est extensive, *a fortiori*, la constitution de *deux* sciences nouvelles plaide-t-elle en ma faveur : si l'analyse ne parvient

dienne répond seule aux exigences de la représentation totale, mi-imaginée, mi-intelligée. Il faut violenter l'imagination pour concevoir une droite riemannienne. De même, dans l'exemple cité par M. Mansion : « deux longues allées parallèles d'arbres nous donnent l'image de deux droites lobatschefskiennes asymptotiques » — ne faut-il pas corriger ce qu'on voit, pour appeler parallèle cette double rangée ; et ne faut-il pas, pour l'appeler parallèle, s'en rapporter au concept interne ? De là la nécessité impérieuse d'*apprendre* le dessin pour ne pas commettre de fautes de perspective.

[1]) M. Mansion *(loc. cit.*, p. 451) affirme que pour Kant « l'espace est une représentation nécessaire *a priori* telle qu'elle donne aux intuitions extérieures les propriétés énoncées dans les Éléments d'Euclide ». Kant n'a pas dit cela que nous sachions.

[2]) M. Mansion, *loc. cit.*, p. 153.

[3]) Id., *ibid.*, p. 149.

pas à constituer *une* science, comment en créerait-elle *trois* quant à un seul objet ? [1])

Et si vous m'accusez de subjectivisme, remarquez que le subjectivisme s'accommode mieux de trois systèmes différents de thèses se rapportant à un seul objet, que le dogmatisme objectiviste ! Un jour, la métagéométrie fera crier peut-être aux « Incertitudes de la géométrie » !

Et si, enfin, ma théorie de la science n'admettait pas, selon vous, une triple géométrie, j'ai une théorie de la métaphysique qui lui fait bon accueil : la géométrie euclidienne serait la géométrie phénoménale ; les autres seraient des géométries nouménales. La métagéométrie serait pour la géométrie euclidienne ce qu'est la métaphysique pour la science expérimentale. Ai-je interdit à l'esprit de « penser », sinon de « connaître », ce qui n'est point soumis aux conditions de la science expérimentale ? Et ces « objets de pensée » constituent la matière d'une métaphysique à laquelle je reconnais un caractère scientifique.

J'ai d'ailleurs entrevu positivement la science générale de l'espace, qui se libérerait des *intuitions* de l'espace telles que nous les avons en fait. La métagéométrie n'a certes point contredit cette prévision ou divination [2]) ; je n'ai pas

[1]) M. Mansion disait plus haut à Kant : Selon vous, la géométrie est fondée sur une intuition *nécessaire*, donc elle devrait être unique. — Kant peut répondre bien justement : La géométrie n'est pas unique, donc elle n'est pas analytique.

Cet argument sans doute n'est pas valable ; mais il démontre rigoureusement et sans réplique au moins ceci : ce n'est pas la constitution d'une triple géométrie qui par elle-même confond Kant.

[2]) Kant, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, chap. I, § 30 (1747). Voir *Kant's gesammelte Schriften*, p. 24, Band I, erste Abteilung ; *Werke*, erster Band. Berlin, 1902.

Kant avait dit dans ses *Prolegomena* (§ 12) que l'espace, tel que nous le concevons, n'a que trois dimensions. Il s'agit là de l'espace euclidien. Dans son idée, cette thèse est synthétique *a priori*, dans le sens où il entend ce mot : il faut, pour la formuler avec certitude, s'aider de la « construction » de l'espace, au moyen d'une intuition *a priori*, ainsi que de l'imagination. « La proposition, dit Kant, que trois droites seulement peuvent se couper à angle droit en un seul point ne peut pas se démontrer par notions [ce qu'aucun géomètre ne contestera] ; elle porte immédiatement sur une intuition pure *a priori* [thèse dont la vérité, ou plutôt, la fausseté, est indépendante de la métagéométrie], parce qu'elle

soutenu d'avance contre elle que l'esprit fût astreint à l' « impératif géométrique » et empêché de créer par abstraction une science purement intellectuelle de l'espace, généralisation supérieure aux postulats de l'intuition. Encore une fois les métagéomètres sont pour moi, non des adversaires, mais des alliés.

Voilà ce que Kant eût certainement dit.

*
* *

Il se serait flatté, sans doute : la métagéométrie ne prouve pas plus la thèse kantienne de l'intuition *a priori* de l'espace, que celle du caractère synthétique des mathétiques. D'autre part cependant, par elle-même ou par elle seule, la métagéométrie ne prouve pas contre Kant. Il explique aussi bien — et aussi mal — les géométries de Lobatchefsky et de Riemann que celle d'Euclide.

est apodictiquement certaine [ce qui doit s'entendre en accord avec le contexte : quand nous joignons l'intuition à la notion] ». Or, à l'endroit indiqué, mais publié longtemps avant (1747), Kant se demande d'où vient cette conception d'un espace, comme déterminé entièrement par trois dimensions ? Il l'attribue à la vérification expérimentale de cette loi : les substances existantes agissent l'une sur l'autre, de telle sorte que la force de l'action soit en raison inverse du carré de la distance. En effet, cette loi se concilie surtout avec l'hypothèse que le monde existant réalise la géométrie euclidienne. L'expérience ne porte que sur une partie de l'univers, celle où nous sommes et qui est à notre portée. Mais nous étendons par analogie à la totalité de l'univers cette conception de l'espace. Cependant la loi qui la fonde est arbitrairement établie par Dieu. De toute autre, que Dieu aurait choisie, résulterait une étendue spatiale qui aurait d'autres propriétés et d'autres mesures. C'est ici que Kant ajoute une parole que nous pouvons considérer comme une divination de la métagéométrie : « *Une science de toutes ces espèces possibles de l'espace constituerait assurément la géométrie la plus haute qu'une intelligence humaine puisse concevoir.* Quant à l'impossibilité où nous sommes de nous représenter l'espace autrement qu'à trois dimensions, elle tient, me semble-t-il, à ceci : nous recevons les impressions du dehors, selon la loi du rapport inverse de la distance ; et nous sommes ainsi faits que non seulement nous subissons de la sorte certaines impressions, mais aussi que nous agissons de même sur les corps extérieurs ».

Remarquons que, mettant en scène un homme « réduit au simple sens de la vue » et ajoutant que « la géométrie d'un tel homme serait toute différente de la nôtre », M. Mansion *(loc. cit.,* p. 251, note) fait une remarque semblable et tout à fait homogène à celle de Kant.

A la vérité, la métagéométrie constitue, pour ceux qui, comme nous, refusent d'adhérer aux thèses kantiennes, une difficulté nouvelle, d'ailleurs parfaitement soluble. La difficulté est sérieuse : comment expliquer qu'il y ait trois droites qui répondent à une même définition, alors que leur différence tient à l'imagination qui tend d'ailleurs à en écarter toujours deux ? On ne dira pas qu'il y a trois espèces de droites, comme il y a trois ou plusieurs espèces de courbes : le cercle, l'ellipse, la cycloïde, la parabole, etc. Car ce qu'on appelle « espèces » de droites, ne sont pas des « espèces » proprement dites, mais trois acceptions différentes du même mot, étiquette générique ; — ce qui est tout différent [1]).

L'explication la plus obvie de la métagéométrie est celle qu'on tirerait de la théorie kantienne.

Mais, — répétons-le — il n'en résulte pas que cette explication soit décisive, ni que Kant ait raison. Spécialement, la métagéométrie ne prouve pas que notre intuition de l'espace, soit vraiment et ne puisse être qu'*a priori*. Il n'est pas démontré qu'elle ne puisse être postérieure à l'expérience, et en dépendre. L'imagination, par le pouvoir qui lui est propre de combiner, d'agrandir et de dépasser la perception concrète et immédiate, peut se forger une intuition donnée. Et le caractère quasi exclusif de notre façon euclidienne d'imaginer, opposé à la multiplicité des sciences géométriques, ne prouve pas le caractère a priori de l'intuition de l'espace. Il ne supprime pas davantage le caractère analytique de la géométrie, euclidienne ou autre. Ce caractère analytique ressort de la rigueur logique de toutes les géométries et de leur généralisation sous forme de métagéométrie. Plus spécialement, il ressort des considérations que nous avons rappelées sommairement plus haut sur le procédé d'analyse, selon saint Thomas : L'ana-

[1]) Ainsi le bœuf, le cheval et le mouton sont trois espèces différentes d'animaux, mais ce n'est pas à cause d'une acception différente du mot *animal*.

lyse porte sur la *réalité signifiée* à la fois par le concept et par l'image concordante et dépendante ; mais ne porte pas précisément sur la *notion signifiante* [1]).

D'ailleurs on peut saisir sur le vif la méprise que Kant a commise quant au procédé d'analyse, et corrélativement quant au procédé de synthèse, en remarquant que c'est violenter le sens réel du mot synthèse que de l'appliquer tout à la fois au procédé de la physique et à celui des mathématiques; — de la physique, parce qu'elle intellige (subsumiert) des perceptions ; et des mathématiques, parce qu'elles construisent des notions.

Pour conclure cette étude, nous disons donc : la métagéométrie, *par elle-même*, ne renverse pas les théories de Kant sur l'espace ni, partant, sa philosophie de la connaissance mathématique. Elle *semble* donner raison à Kant. Mais, au fond, avant comme après l'apparition de la métagéométrie, la question du caractère synthétique des mathématiques et de la géométrie doit être résolue par une analyse du procédé d'analyse lui-même, — plus juste et plus profonde que celle que Kant a élaborée.

*
* *

Plus récemment M. Mansion a présenté au Congrès philosophique de Heidelberg et publié ensuite dans la Revue Néo-Scolastique, (1908, pp. 441-453) un travail intitulé *Gauss contre Kant, sur la Géométrie non-Euclidienne*. Ce travail ne renferme aucun argument nouveau que l'autorité de Gauss.

« Les assertions de Gauss sur ce point [à savoir le pos-

[1]) Cet argument sert à convaincre Kant d'*erreur* quant à sa théorie sur les jugements analytiques. Peut-être même aurions-nous le droit de signaler une *contradiction* en ceci : qu'il donne comme exemple de jugement analytique le suivant : *Alle Körper sind ausgedehnt (Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung IV) et que, en même temps, il considère comme un procédé de synthèse, la « Anwendung derselben [der blossen Begriffe] auf Anschauung » (*ibid.*, Vorrede zur 2. Auflage, p. XIV).

tulat fondamental de Kant : l'espace est une représentation nécessaire *a priori* qui est le fondement de toutes les intuitions extérieures] sont tellement catégoriques qu'il faut admettre ou bien que Kant s'est radicalement trompé dans ses vues sur l'espace, ou que Gauss n'a pas compris la *Critique de la raison pure*.

» Pour ceux qui connaissent la profondeur et la tournure philosophique du génie de Gauss, et qui savent la place presque unique qu'il occupe dans l'histoire des sciences mathématiques et physiques... il est bien difficile d'admettre la seconde alternative...

» L'autre alternative, au contraire, n'a rien d'invraisemblable *a priori* : Kant a montré... qu'il ne connaissait que très mal les éléments des mathématiques... »

A cet argument, très indirect, nous répondons :

1° Supposons qu'un disciple de Kant s'avise d'en dire autant : Gauss et Kant diffèrent d'avis ; or, il n'est pas possible que Kant n'ait pas compris Gauss ou qu'il ne se soit pas rendu à ses raisons si elles avaient été bonnes ; donc Gauss a tort. — Pareille discussion est insoluble, sauf par l'examen intrinsèque des raisons alignées de part et d'autre.

2° Il n'est pas requis, pour discuter la philosophie des mathématiques, d'avoir pratiqué en détail les mathématiques ; il suffit d'en connaître les principes et les procédés ; la question est avant tout d'ordre philosophique. *A priori* donc, Kant avait dans cette discussion plus d'autorité que Gauss.

Plus loin, M. Mansion fait peu de cas de l'intelligence de Kant. Il dit : « Dans la *Critique de la raison pure*, faute de bien savoir la définition du signe + et de 5, Kant ne voit pas que l'on peut prouver que $7 + 5 = 12$, par une suite de jugements analytiques. » Ce serait grave, en effet, que d'ignorer ce qu'est 5 et ce qu'est une addition ; et, sans être kantiste, on est honteux de penser que depuis un grand siècle tant d'intelligences ont suivi

dans ses erreurs un écrivain qui ne savait pas ce que signifie le chiffre 5 et le signe +. Mais on peut faire remarquer à M. Mansion qu'il y a *deux* façons d'expliquer ce que dit Kant. Ou bien, effectivement, Kant ignore ce que signifie + et 5 ; ou bien Kant a sur les jugements analytiques une certaine théorie que Kant croit de bonne foi pouvoir appliquer aux additions simples, telles que : 7 + 5 = 12. En quoi Kant se trompe, et dans la théorie même et, partant, dans son application. Mais il faut reconnaître que si, dans la république des philosophes contemporains, Kant a pu usurper un sceptre, ce fut à condition tout d'abord de n'avoir pas, pour des méprises trop grossières, mérité la férule.

C. Sentroul.

Sao Paulo (Brésil), octobre 1909.

II.

LE CALCUL DES PROBABILITÉS

ET

LES RÉGULARITÉS STATISTIQUES*)

Si la première source de vérité est l'expérience, il est de fait que notre esprit ne peut s'en contenter. D'instinct, nous recherchons la loi des agents naturels, les causes et le mode de leur action. Quiconque prétend faire de la science admet qu'il y a une connexion nécessaire entre les causes et leurs effets ; c'est le principe du déterminisme : le nier serait nier la science elle-même.

La conséquence de ce principe s'impose : *si*, dans un cas donné, nous connaissons les diverses causes qui ont agi sur un phénomène, leur mode d'action, leur direction et leur intensité, nous pouvons prédire avec certitude leur résultante finale ; la *déduction* peut s'effectuer rigoureuse, mathématique, sous forme d'un raisonnement d'une valeur irrécusable : si telles causes agissent, tel effet s'ensuivra nécessairement. En fait, ces causes agissent ; donc, tel effet

*) Dans le numéro de novembre 1909 de cette Revue, nous annoncions (p. 539) une étude sur les rapports qui existent entre la méthode statistique (ou les moyennes subjectives) et la méthode inductive. Nous nous étions contenté, dans ce premier article, de préparer le sujet : exposer les différentes espèces de moyennes, et déterminer la sphère d'application des moyennes subjectives.

Nous abordons aujourd'hui la question elle-même. *Historiquement*, la méthode statistique se présente comme un corollaire du calcul des probabilités ; *logiquement*, ne doit-on pas la rattacher à la méthode inductive ? C'est la question que nous examinons dans les pages qui suivent.

en résultera infailliblement. *Ex veritate antecedentis, necessario sequitur veritas consequentis.*

Si tel était l'état de nos connaissances pour tous les phénomènes naturels, nous aurions atteint l'idéal de la science ; par définition, la science est déductive, connaissance des phénomènes *par* leurs causes. Mais pouvons-nous nous flatter d'atteindre souvent cet idéal ? Connaissons-nous *toutes* les causes qui déterminent les phénomènes ? En connaissons-nous le *mode d'activité*, la direction, l'intensité ? Voici un homme d'une taille bien déterminée. Nous soupçonnons que la race, l'hérédité sous ses diverses formes, le climat, le genre de vie sont autant d'influences qui ont pu contribuer à l'effet final ; avons-nous énuméré toutes les causes ? Cette question fût-elle éclaircie, une autre se pose : comment ces causes ont-elles agi ? Ont-elles agi toutes dans la même direction, avec une intensité égale ? Si elles se sont mutuellement contrecarrées, quelle a été l'intensité de l'action et de la réaction ? Autant de problèmes qu'il importe de résoudre, si l'on veut connaître *les lois* de la nature

*
* *

Une difficulté se présente, insurmontable, semble-t-il : la complexité décevante de la plupart des phénomènes. La simplicité des faits n'est qu'apparente. Tel phénomène physique nous paraît typique, parce que l'énoncé de la loi est simple ; c'est une illusion : « la grossièreté de nos sens nous empêche d'apercevoir la complexité » [1]). La complexité augmente encore, si nous abordons les phénomènes vitaux ; c'est ce qui explique leur extrême variabilité. « Les phénomènes que nous présentent les êtres organisés, écrit Quetelet, sont si variables, qu'ils ne se manifestent peut-être jamais dans des circonstances parfaitement identiques ;

[1]) H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*. Paris, 1908, p. 175. Il prend comme exemple la loi de Mariotte.

on le concevra sans peine, si l'on a égard au nombre infini de causes qui peuvent leur donner naissance, et à tous les degrés d'intensité dont ces causes sont susceptibles » [1]). Peut-on prétendre analyser ces phénomènes, y voir un ordre fondamental, découvrir des causes régulières et en déterminer le mode d'action ? Ne devra-t-on pas, en désespoir de cause, attribuer des faits aussi variés au *hasard* des circonstances ?

Les mathématiciens ont tenté de surmonter cette difficulté. Hume avait déjà dit : « Il n'y a point de hasard à proprement parler ; mais il a son équivalent : l'ignorance où nous sommes des vraies causes des événements a sur notre esprit l'influence qu'on suppose au hasard » [2]).

Laplace reprend cette conception. Le but qu'il poursuit est d'éliminer de l'explication scientifique de l'univers les causes occultes : le hasard et les causes finales. « Tous les événements, dit-il, ceux mêmes qui, par leur petitesse, semblent ne pas tenir aux grandes lois de la nature, en sont une suite aussi nécessaire que les révolutions du soleil. Dans l'ignorance des liens qui les unissent au système entier de l'univers, on les a fait dépendre des causes finales ou *du hasard*, suivant qu'ils arrivaient et se succédaient avec régularité ou *sans ordre apparent ;* mais ces causes imaginaires ont été successivement reculées avec les bornes de nos connaissances, et disparaissent entièrement devant la saine philosophie qui ne voit en elles que l'expression de l'ignorance où nous sommes des véritables causes « [3]).

Mais quel sera le moyen d'éliminer le hasard, et de découvrir les lois de la nature ? Le grand obstacle est la complexité des phénomènes. Le remède sera l'*application du calcul des probabilités, concrétisé dans l'observation du*

[1]) Quetelet, *Lettres sur la théorie des probabilités appliquée aux sciences morales et politiques.* Bruxelles, 1846, pp. 157-158.

[2]) Hume, *Essais philosophiques sur l'entendement humain.* Amsterdam, 1758, Tome I, p. 150.

[3]) Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, pp. 2-3 (édition de 1840).

grand nombre ; le résultat sera une valeur moyenne, débarrassée de l'influence des causes accidentelles. « Les phénomènes de la nature sont le plus souvent enveloppés de tant de circonstances étrangères, un si grand nombre de causes perturbatrices y mêlent leur influence, qu'il est très difficile de les reconnaître. On ne peut y parvenir qu'en multipliant les observations ou les expériences, afin que les effets étrangers venant à se détruire réciproquement, les résultats moyens mettent en évidence ces phénomènes et leurs éléments divers. *Plus les observations sont nombreuses*, et *moins elles s'écartent entre elles, plus leurs résultats approchent de la vérité* » [1]).

Cette dernière assertion est l'application du théorème de Jacques Bernoulli : plus les observations sont nombreuses, plus les événements observés tendent à se conformer à leurs probabilités respectives ; la différence entre les résultats du calcul et ceux de l'expérience sera resserrée dans des limites d'autant plus étroites que le nombre des expériences aura été plus considérable [2]). « Il suit de ce théorème, écrit Laplace, que, dans une série d'événements indéfiniment prolongée, l'action des causes régulières et constantes doit l'emporter à la longue sur celle des causes irrégulières » [3]). Et nous voilà ainsi arrivés à la *neutralisation des causes accidentelles* dont ont parlé les premiers statisti-

[1]) Laplace, *op cit.*, p. 85.

[2]) Jacques Bernoulli avait déjà, dans son *Ars conjectandi* (publié en 1713 par les soins de son neveu Nicolas Bernoulli) entrevu l'application du calcul des probabilités aux diverses sciences, surtout les sciences morales ; la quatrième partie de son ouvrage, malheurement inachevée, devait, en effet, traiter de l'application de la doctrine des probabilités « in civilibus, moralibus et oeconomicis ». Diverses tentatives, plutôt hasardées, ont été entreprises au cours du XVIIIe siècle, si fécond en hypothèses générales. C'est à Laplace que revient l'honneur d'avoir érigé en système toutes les idées éparses dans l'intellectualité de l'époque, concernant les applications du calcul des probabilités. Il est à remarquer que l'*Essai philosophique* de Laplace (1re édition en 1814) n'est que le développement de sa 10e leçon donnée à l'Ecole normale, dès 1795. On peut voir un exposé suffisant du développement du calcul des chances dans Gouraud, *Histoire du calcul des probabilités depuis ses origines jusqu'à nos jours*. Paris, 1848.

[3]) Laplace, *op. cit.*, p. 71.

ciens qui ont assimilé les phénomènes de la nature aux phénomènes qui se rencontrent dans les jeux du hasard. « Concevons, par exemple, une urne qui renferme des boules blanches et des boules noires ; et supposons qu'à chaque fois que l'on en tire une boule, on la remette dans l'urne pour procéder à un nouveau tirage. Le rapport du nombre des boules blanches extraites sera le plus souvent très irrégulier dans les premiers tirages ; mais les causes variables de cette irrégularité produisent des effets alternativement favorables et contraires à la marche régulière des événements, et qui, *se détruisant mutuellement* dans l'ensemble d'un grand nombre de tirages, laissent de plus en plus apercevoir le rapport des boules blanches aux boules noires contenues dans l'urne » [1]).

Ainsi donc, l'emploi du calcul des probabilités, ou, si l'on veut, l'observation méthodique de la masse, permet d'éliminer les causes irrégulières, accidentelles, que l'on dit volontiers dépendre du hasard ; ainsi les effets des causes *régulières, constantes apparaissent dans la moyenne*, selon leurs probabilités respectives [2]).

L'*Essai philosophique* de Laplace domine tout le XIXe siècle : il a inspiré tous les maîtres de la méthode statistique. Ce n'est pas le lieu d'en retracer la longue série.

On ne peut cependant passer sous silence les mémoires que le mathématicien Fourier consacra aux moyennes [3]).

[1]) Laplace, *op. cit.*, p. 69.

[2]) Et c'est ainsi qu'est éliminée l'idée de finalité. « Au milieu des causes variables et inconnues que nous comprenons sous le nom de hasard, et qui rendent incertaine et irrégulière la marche des événements, on voit naître, à mesure qu'ils se multiplient, une régularité frappante qui semble tenir à un dessein, et que l'on a considérée comme une preuve de la providence. Mais, en y réfléchissant, on reconnaît bientôt que cette régularité n'est que le développement des possibilités respectives des événements simples qui doivent se présenter plus souvent, lorsqu'ils sont plus probables. » *Essai philosophique*, pp. 68-69, Voir aussi pp. 81-82.

[3]) Ces mémoires constituent les introductions aux *Recherches statistiques sur la ville de Paris et le département de la Seine ; Notions générales sur la population*, dans tome I des *Recherches*, année 1821, 2e éd., en 1833, pp. IX-LXXIII ; *Mémoire sur les résultats moyens déduits d'un*

La question des régularités statistiques et des moyennes est rivée, pour Fourier comme pour Laplace, aux théorèmes du calcul des probabilités. C'est après avoir rappelé les principes fondamentaux de la théorie qu'il énonce une proposition qui, dit-il, « sert de fondement à la plupart des recherches statistiques. Elle consiste en ce que la répétition indéfinie des événements que l'on regarde comme fortuits, fait disparaître tout ce qu'ils ont de variable ; *dans la série d'un nombre immense de faits, il ne subsiste plus que des rapports constants et nécessaires, déterminés par la nature des choses...* Ce principe ne s'applique pas seulement à des événements fortuits et indifférents (tels que les phénomènes des jeux de hasard). Il convient à tous les phénomènes naturels. Les faits météorologiques en fournissent une preuve remarquable » [1]). Fourier applique le théorème de Bernoulli à l'étude des moyennes ; il écrit tout un mémoire pour calculer mathématiquement le degré de précision d'un résultat moyen. « Il est évident que la valeur moyenne est connue avec d'autant plus de précision que l'on fait concourir à cette recherche un plus grand nombre d'observations ; ... *les variations accidentelles se compensent...* ; la multiplicité des chances fait disparaître ce qui est accidentel et fortuit, et *il ne reste que l'effet certain des causes constantes ;* en sorte qu'il n'y a point de hasard pour les faits naturels considérés en très grand nombre » [2]). L'œuvre entière de Quetelet est basée sur ces principes.

La définition que Cournot nous donne de la statistique

grand nombre d'observations, dans tome III des *Recherches statistiques de 1826*, pp. IX-XXXI ; *Second mémoire sur les résultats moyens et sur les erreurs de mesure*, dans tome IV des *Recherches statistiques de 1829*, pp. IX-XLVIII. Ces mémoires ne sont pas signés.

[1]) Fourier, *Notions générales sur la population*, dans *Rech. stat.*, 1821, p. XXXIX.

[2]) Fourier, *Mémoire sur les résultats moyens déduits d'un grand nombre d'observations*, dans *Recherches statistiques*, 1826, p. X. « La multiplicité des observations supplée en quelque sorte à la connaissance des causes, et elle suffit pour découvrir les lois auxquelles les effets naturels sont assujettis », p. XIII du même mémoire.

n'est que l'exposé de la méthode d'observation basée sur le principe de Bernoulli. « Nous entendrons par statistique la science qui a pour objet de recueillir et de coordonner des faits nombreux dans chaque espèce, de manière à obtenir des rapports numériques sensiblement indépendants des anomalies du hasard, et qui dénotent l'existence des causes régulières dont l'action s'est combinée avec celle des causes fortuites » [1]).

On pourrait s'en convaincre en faisant l'histoire de la statistique au XIXe siècle, c'est grâce aux théoriciens du calcul des probabilités que l'on a abordé l'étude des régularités statistiques, concrétisées dans les moyennes dites typiques. Appliqué aux phénomènes naturels, le calcul des probabilités élimine le hasard et met à nu les lois de l'univers. Le hasard, en effet, pour les mathématiciens, est perturbateur des lois ; il se concrétise dans les causes accidentelles qui masquent la loi de nature. Or, le théorème de Bernoulli, ou l'observation d'un grand nombre de phénomènes, élimine ces causes fortuites, et nous fait voir l'effet des causes régulières, constantes ; les déviations sont le produit des causes accidentelles ; la moyenne est le résultat des causes constantes.

Essayons de déterminer quelle est la valeur de ces assertions.

*
* *

Pour ne pas compliquer le problème, nous nous bornerons à l'étude des phénomènes *naturels* ; par là, nous entendons ceux qui sont soumis au déterminisme ; nous ne voulons pas entrer dans le domaine des faits *moraux* ; ici intervient le libre arbitre qui, à première vue, semble réfractaire à tout calcul, à toute induction ; c'est une difficulté spéciale que les déterministes suppriment, que d'autres résolvent de

[1]) Cournot, *Exposition de la théorie des chances et des probabilités.* Paris, 1843, p. 182.

différentes façons. L'examen des lois morales et des lois sociologiques requiert une étude spéciale.

Nous l'avons dit à une autre occasion [1]), les régularités statistiques, ou les moyennes, peuvent être envisagées à deux points de vue différents : dans l'*espace*, c'est l'étude des phénomènes considérés *simultanément ;* dans le *temps*, et alors, nous étudions les faits dans leur *succession* chronologique.

*
* *

Nous n'envisagerons que le premier cas ; les considérations que nous émettrons s'appliquent d'elles-mêmes au second. D'après les travaux du Dr Vervaeck, la taille moyenne des recrues belges était, en 1907, de 1 m. 658. Que représente cette moyenne ?

Il se pourrait que les faits considérés dans la masse soient *hétérogènes ;* ce qui implique que certaines tailles sont dues à des causes différentes de celles qui ont déterminé les autres tailles. Il se pourrait, par exemple, que les tailles extrêmes soient le produit de causes différentes de celles qui ont agi sur les tailles qui se rapprochent de la moyenne. Quand il s'agit de phénomènes que nous ne savons pas, *a priori*, homogènes, l'hypothèse n'est pas invraisemblable. Dans le cas qui nous occupe, cette hypothèse ne tient pas : nous *savons*, *par ailleurs*, que certaines causes du moins, la race, le climat, ont agi sur *tous* les individus.

Eliminons donc cette hypothèse, et supposons que, parmi les nombreuses causes qui ont influé sur la taille des conscrits, *certaines ont agi sur tous les individus :* appelons-les *causes communes*. Ici, deux hypothèses se présentent qui, toutes deux, peuvent rendre compte de la convergence des tailles vers la moyenne.

Les causes communes peuvent avoir agi dans tous les individus avec même intensité et même direction. Si elles

[1]) Revue Néo-Scolastique, novembre 1909, p. 560.

avaient été seules à agir, tous les soldats auraient eu la même taille. Les déviations viennent de certaines causes qui, dans les cas d'anomalie par excès, ont ajouté leur efficience à celle des causes communes, et dans les cas d'anomalie par défaut, ont contrecarré l'influence des causes communes. La moyenne, serait, ou peu s'en faut, l'effet des causes communes d'intensité et de direction identiques ; les déviations seraient le produit des causes exceptionnelles.

Je puis émettre une seconde hypothèse, tout aussi vraisemblable *a priori*. *Les causes communes n'ont pas eu la même intensité dans leur efficience ;* c'est la différence de leur intensité qui m'explique les déviations de la moyenne. Il m'est loisible de supposer qu'à cette première source d'écarts, certaines causes exceptionnelles sont venues s'ajouter ; la supposition n'est pas nécessaire pour expliquer la diversité des tailles ; il me suffit de supposer que les causes peu intenses et fort intenses sont moins nombreuses que les causes d'intensité moyenne.

*
* *

La première hypothèse (causes communes d'intensité égale) *est l'application du théorème de Bernoulli ; la seconde* (causes communes d'intensité variable) *est l'application de la « loi des grands nombres » de Poisson.*

Bernoulli, on le sait, a consacré une partie de sa vie à établir ce théorème qui cependant nous paraît bien simple, à savoir qu'en multipliant le nombre d'expériences, les événements tendent à se manifester selon leurs probabilités respectives. Dans une urne, se trouvent des boules blanches et noires dans un rapport que je suppose connu *a priori* — supposons-le égal. La différence entre la probabilité a priori $\frac{1}{2}$ et le rapport des boules tirées diminue à mesure que l'on augmente les expériences ; plus les observations sont nombreuses, plus petite sera la différence entre l'expé-

rience et le calcul. Il faut supposer que, chaque fois qu'on a tiré une ou plusieurs boules, on a eu soin de les remettre dans l'urne et de les mêler : on doit laisser entière l'*égalité du rapport* entre les boules. On raisonne donc dans l'hypothèse d'une probabilité fixe, *constante ;* dans le cas qui nous occupe, on suppose la *cause constante ;* (le mot cause étant pris dans le sens que lui attribuent tous les mathématiciens); les *chances* restent constamment les mêmes ; il n'y a que des causes extrinsèques qui font la différence entre l'expérience et le calcul.

Le théorème de Bernoulli s'applique à la moyenne *objective ;* c'est-à-dire à la moyenne des mesures prises sur une grandeur déterminée, *si la grandeur est supposée fixe* (hauteur d'un édifice). Le problème est identique ; la conclusion peut s'énoncer comme suit : plus les mesures sont nombreuses, plus la *cause constante* (hauteur de l'édifice) tend à se manifester, plus les causes d'erreur, accidentelles tendent à se neutraliser.

Ce même théorème s'applique à la *moyenne subjective typique, si* je suppose que les causes communes ont agi, dans tous les individus, avec même intensité et même direction. Je donne, sans doute, ici au mot cause la signification de *cause efficiente ;* c'est légitime : nous entrons dans le domaine des phénomènes naturels, et le principe de causalité nous force d'admettre des causes *efficientes*. Puisque les causes a, a', a'', en tant que réalisées dans les êtres réels A, A', A'', sont supposées identiques en efficience, il me restera que la cause a est la même partout, comme, dans les deux cas cités plus haut, le rapport entre les boules, la hauteur de l'édifice étaient supposés les mêmes dans toutes les expériences. On devra dès lors conclure que la diversité des phénomènes vient de causes efficientes extrinsèques, accidentelles qui ont ajouté leur efficience à celle des causes communes tantôt pour les favoriser, tantôt pour les contrecarrer.

Poisson ajoutait, en 1835, un correctif à la loi de Bernoulli.

Celui-ci avait supposé une probabilité fixe, constante ; c'est pour réaliser cette condition que l'observateur était obligé de remettre les boules dans l'urne et d'en faire le mélange. Mais, se demande Poisson, il peut arriver qu'on fasse certains tirages sans avoir, au préalable, remis toutes les boules dans l'urne ; il se peut, dès lors, que la composition de l'urne change parfois dans un sens, parfois dans l'autre. Il peut arriver que, malgré cette précaution, on oublie de mêler les boules : certaines boules arriveront plus aisément, plus souvent sous la main ; les chances ne sont plus égales, la probabilité devient *variable*. Multipliez le nombre de vos tirages, répond Poisson : coûte que coûte, ces inégalités se contrebalanceront : aux boules blanches que l'on a parfois oublié de remettre se juxtaposeront des boules noires qui auront eu le même sort ; les boules que vous tirez plus facilement, parce qu'elles sont à la surface, auront leur tour d'être au fond. Les causes d'erreur sont plus nombreuses que dans l'hypothèse de Bernoulli ; la convergence vers l'égalité numérique, qui exprime la probabilité a priori $\frac{1}{2}$ sera moins prononcée. N'importe, la différence entre vos résultats d'expériences et le calcul diminuera progressivement [1]). Comme ces causes d'erreur sont plus nombreuses, il faudra un plus grand nombre d'expériences pour les neutraliser ; c'est pour cela que Poisson a employé le mot de *loi des grands nombres*. « Les choses de toutes natures, écrit Poisson, sont soumises à une loi universelle qu'on peut appeler la loi des grands nombres. Elle consiste en ce que, si l'on observe des nombres très considérables d'événements d'une même nature, dépendants de causes constantes et de causes qui varient irrégulièrement, tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre, c'est-à-dire sans que leur variation soit progressive dans aucun sens déterminé, on trouvera, entre ces nombres, des rapports

[1]) J. Bertrand, *Calcul des probabilités*. Paris, 1889. *Les lois du hasard* (Préface), p. XXXI.

à très peu près constants. Pour chaque nature de choses, ces rapports auront une valeur spéciale dont ils s'écarteront de moins en moins, à mesure que la série des événements observés augmentera davantage, et qu'ils atteindraient rigoureusement s'il était possible de prolonger cette série à l'infini. Selon que les amplitudes de variations des causes irrégulières seront plus ou moins grandes, il faudra des nombres aussi plus ou moins grands d'événements pour que leurs rapports parviennent sensiblement à la permanence »[1]. « Le théorème de Jacques Bernoulli coïncide avec cette loi des grands nombres, dans le cas particulier où les chances des événements demeurent constantes pendant la série des épreuves... Il était donc insuffisant dans les questions relatives à la répétition des choses morales ou des phénomènes physiques qui ont, en général, des chances continuellement variables, le plus souvent sans aucune régularité »[2].

Le théorème de Poisson s'applique à la *moyenne objective*, c'est-à-dire à la moyenne des mesures prises sur une grandeur déterminée, *si l'on suppose que cette grandeur n'est pas fixe*, mais oscille tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre. Au lieu de mesurer un édifice, je m'occupe d'un objet quelque peu élastique et qui a une certaine tendance tantôt à s'allonger, tantôt à se raccourcir. Si je suppose que la variation n'est pas accentuée uniquement dans un sens, le cas tombe sous la loi de Poisson : outre les causes d'erreurs subjectives, qui se rencontraient déjà dans la mesure d'une grandeur fixe (inattention, application fautive de la règle, etc.), j'ai des causes d'erreur objectives dérivant de la variabilité de l'objet lui-même. Tout bien considéré, ces nouvelles causes d'erreurs peuvent être regardées comme des causes accidentelles qui sont venues s'ajouter aux

[1]) Poisson, *Recherches sur la probabilité des jugements en matière criminelle et en matière civile, précédées des règles générales du calcul des probabilités.* Paris, 1837, p. 7.
[2]) Poisson, *op. cit.*, pp. 12-13, 137.

premières ; la courbe de possibilité sera élargie ; la symétrie restera, si la variabilité est égale dans les deux sens ; la convergence au moins subsistera, asymétrique, il est vrai, s'il y a inégalité dans les variations ; si la variation était exclusivement dans un sens, j'aurais une cause d'erreur constante, systématique que je puis rectifier, comme on corrige les erreurs d'une balance mal construite.

Ce même théorème de Poisson s'applique à la *moyenne subjective typique, si* l'on suppose (et c'est la seconde hypothèse que nous avons émise plus haut) que les causes communes ont agi, dans tous les individus, avec des intensités différentes, variables autour d'une intensité moyenne. Les variations dans l'intensité des causes efficientes peuvent être comparées à la variation du rapport qui existe entre les boules de l'urne, à la variation de l'objet à mesurer. Ces oscillations dans l'intensité des causes communes se contrebalancent, de façon à former la courbe de possibilité, élargie, il est vrai, symétrique ou asymétrique, suivant les cas.

Jusqu'ici, nous avons raisonné *déductivement ;* nous sommes partis des probabilités supposées connues a priori, tantôt fixes, tantôt variables autour d'une probabilité moyenne ; nous avons supposé ces deux hypothèses ; dans les deux cas, nous expliquions la régularité statistique, la convergence des faits vers la moyenne.

*
* *

On sera bien tenté de raisonner inversement, *inductivement*. C'est ce qu'a fait Bernoulli. Le mathématicien balois suppose un sac contenant des billets blancs et des billets noirs en nombre *inconnu*, et dans un *rapport inconnu*. Peut-on connaître inductivement ce rapport numérique ? Oui. On tire les billets l'un après l'autre, en ayant soin de remettre dans le sac le billet tiré. Si l'on tire 100 fois un billet noir et 200 fois un billet blanc, on ne craint pas

d'affirmer que le nombre des billets noirs est environ la moitié du nombre des billets blancs. « Il est très sûr que plus je ferais de ces observations en tirant, plus je pourrais espérer d'approcher de la véritable raison (rapport, *ratio*) qui se trouve entre les nombres de ces deux sortes de billets ; étant même une chose démontrée qu'on en peut tant faire qu'il sera à la fin probable (au delà) de toute probabilité donnée, et par conséquent, il sera moralement certain que la raison d'entre ces nombres, que l'on aura ainsi trouvée par expérience, diffère de la véritable d'aussi peu que l'on voudra » [1]). En d'autres termes, si je ne connais pas la probabilité *a priori*, je puis la connaître *a posteriori* avec d'autant plus de vraisemblance que je fais plus de tirages ; la différence entre la probabilité a posteriori et la probabilité a priori diminue indéfiniment.

Cette inversion du raisonnement est-elle légitime ?

Mettons ce raisonnement sous forme hypothétique. Si telle est la probabilité a priori (si les chances sont dans un tel rapport), telle sera la probabilité a posteriori (tel sera le rapport entre les événements observés). Or, telle est la probabilité a posteriori ; c'est la donnée expérimentale. Donc, telle était la probabilité a priori. N'est-ce pas pécher contre les règles du syllogisme hypothétique? De ce qu'une hypothèse explique les faits, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'elle soit la seule possible. *Ex veritate consequentis, non necessario sequitur veritas antecedentis.*

En fait, nous le savons, deux hypothèses se présentent pour expliquer ce conséquent : la convergence progressive des valeurs observées vers le rapport 1/3 et 2/3 ; l'hypothèse d'une probabilité fixe et celle d'une probabilité variable autour d'une probabilité moyenne. Un seul moyen

[1]) Bernoulli, *Ars conjectandi*. Basileae, 1713. *Lettre à un ami sur les parties du jeu de paume*, placée à la suite du traité cité par Mentré. *Cournot et la renaissance du probabilisme au XIXe siècle.* Paris, 1908, p. 124.

se présente : vérifier l'hypothèse ; éliminer l'autre hypothèse, comme *fausse en fait* ou *impossible*.

Le raisonnement de Bernoulli est logique, parce qu'*en fait*, il a éliminé l'autre hypothèse : celle des causes variables. Il a *supposé* en effet qu'on remettait chaque fois les billets dans le sac : la probabilité est constante ; *en fait*, l'hypothèse des causes variables est fausse.

Peut-on aller plus loin, et en prouver l'*impossibilité ?* On serait tenté de le croire. Ne pourrait-on pas dire : s'il n'y avait que des causes accidentelles (sans variation dans les causes communes), l'amplitude des oscillations autour de la moyenne serait de M. S'il y a des causes accidentelles et des causes variables, l'amplitude des oscillations sera de N, plus grand que M. Or, je n'ai pas l'amplitude M, mais N. Donc, il y a eu des causes variables. Ce raisonnement suppose que je connaisse l'amplitude des causes accidentelles et celle des causes variables. Or, *a posteriori, par la seule vue du tirage des boules*, je ne puis rien conclure ; *je ne puis dès lors vérifier si les tirages obéissent au théorème de Bernoulli ou à la loi des grands nombres de Poisson*.

Appliquons ce raisonnement à la moyenne *objective*. Si les mesures prises sur un objet convergent vers une moyenne, puis-je dire avec certitude que les erreurs de mensuration sont purement accidentelles (théorème de Bernoulli) et qu'elles ne peuvent être dues à la variabilité de l'objet mesuré (théorème de Poisson) ? Nullement : il se peut qu'elles soient le fait et de l'observateur et de l'objet lui-même. Si je suppose, d'une part, un observateur peu attentif, peu précis, l'amplitude des erreurs sera assez considérable, sans qu'il soit nécessaire de supposer que l'objet a eu une tendance à s'allonger et à se raccourcir. Si je suppose, d'autre part, un observateur plus soigneux, plus attentif, mais un objet mobile, l'amplitude des erreurs sera peut-être la même que dans le premier cas. *Si donc j'ignore les causes* qui sont ici l'observateur et l'objet mesuré, si je

ne connais que le résultat de mes mensurations, *je ne puis dire quelle hypothèse s'est réalisée.*

Ce même raisonnement peut s'appliquer à la moyenne *typique*, à la *régularité statistique*. Je possède le résultat des mesures prises sur 1000 soldats : la convergence vers la moyenne est-elle une preuve de l'existence de causes communes *constantes*, ou *variables ?* Rien ne m'autorise à me prononcer. *La seule vue externe de la convergence ne me démontrera jamais si les causes que je veux bien supposer communes ont agi avec une intensité égale ou variable ;* il n'y a qu'un moyen de sortir de mon ignorance : *connaître les causes des déviations*, savoir dès lors si elles sont purement accidentelles ou si, en outre, elles sont variables autour d'une intensité moyenne.

Le mathématicien Bienaymé dénie à Poisson le droit de distinguer sa *loi des grands nombres* du théorème général de Bernoulli. « La petitesse de l'étendue des écarts, écrit-il, reste la même, si l'on se représente la probabilité constante, non plus comme absolument fixe, mais comme étant la valeur moyenne d'un certain nombre de causes variables, dont chacune peut se présenter à chaque épreuve indifféremment, suivant une loi de possibilité assignée d'avance. On conçoit facilement que les deux cas reviennent absolument au même » [1]).

Il faut s'entendre. *En théorie*, les deux cas *peuvent* être différents : dans le premier cas (celui de Bernoulli) nous avons une probabilité *fixe ;* les déviations dérivent uniquement de causes accidentelles ; dans le second cas, nous avons une probabilité variable ; et ici, ou bien il n'y a pas de causes accidentelles, les écarts viennent uniquement de la variation des probabilités, et alors il se peut que l'am-

[1]) Bienaymé, *Sur un principe que M. Poisson avait cru découvrir et qu'il avait appelé loi des grands nombres.* (Extrait du compte rendu de l'Académie des sciences morales et politiques, séance du 10 février 1855) ; reproduit dans Journal de la Société de Statistique de Paris, 1876, pp. 199-204. Cfr. p. 200.

plitude des écarts soit la même dans le cas d'une probabilité fixe, masquée par les seules causes accidentelles ; ou bien les écarts viennent non seulement des causes accidentelles (supposées les mêmes dans tous les cas), mais encore de la variabilité des causes ; et alors, les cas seront différents : l'amplitude des oscillations sera plus considérable. *En pratique*, cependant, *a posteriori*, il est impossible de juger de l'origine des écarts, et, sans plus ample information, les deux hypothèses doivent être mises sur le même pied.

*
* *

Les grands théoriciens de la méthode statistique ont assimilé la moyenne ou la régularité statistique à la moyenne objective. Nous pouvons juger de la légitimité du parallélisme qu'ils ont établi.

Tout d'abord, l'assimilation n'est permise que si l'on suppose des *faits homogènes*. Par faits homogènes, nous entendons les phénomènes qui relèvent de *causes communes*, peu importe que ces causes agissant sur tous les phénomènes aient eu une intensité *constante* ou *variable* autour d'une valeur moyenne.

C'est ce que supposait explicitement Bertillon quand il déterminait la taille moyenne. Nous prenons, disait-il, « un grand nombre d'individus désignés par le hasard, mais composant une même nation, une par son origine, ou chez laquelle de nombreux mélanges de sang ont fondu les éléments ethniques et ont fait prédominer l'uniformité sur la diversité ; car telle est la condition nécessaire pour obtenir les arrangements symétriques en question ;... nous sommes partis de l'hypothèse nécessaire d'une nationalité dont l'unité, l'homogénéité sont depuis longtemps établies » [1]). Cette supposition est à la base des considérations

[1]) Bertillon, *Moyenne*, dans Journal de la Société de Statistique de Paris, 1876, p. 298.

que Wagner émet sur la loi des causes accidentelles : « De l'observation d'un grand nombre de phénomènes de *même espèce*, il résulte finalement certains rapports numériques constants » [1]). La définition que Cournot donnait de la méthode statistique témoigne de la même préoccupation. C'est encore ce que supposait Quetelet quand il nous donnait pour la première fois ce qu'il appelle la démonstration mathématique de l'homme moyen physique. Le statisticien belge supposait des hommes de même race, de même âge, de même sexe, et disait explicitement que « cette moyenne varie d'un peuple à l'autre, et quelquefois même dans les limites d'un seul pays, où deux peuples d'origines différentes peuvent se trouver confondus. » [2]).

Cette supposition de l'homogénéité des faits était nécessaire. Dans le cas de moyenne objective, il y a une « cause » qui perdure pendant tous les mesurages : l'objet lui-même à mesurer. Pour assimiler la moyenne subjective typique à cette moyenne, il faut supposer quelque chose de semblable : une ou plusieurs causes (réelles) agissant dans tous les individus.

Or, nous l'avons vu au début de cette étude, à ne considérer que la courbe des valeurs dans une série déterminée, et sans rien connaître des causes, il m'est loisible d'expliquer la convergence par des causes hétérogènes : certains phénomènes sont le produit de causes qui n'ont pas déterminé les autres phénomènes. Cette hypothèse, nous le répétons, n'a aucune vraisemblance, quand il s'agit de phénomènes *vitaux*, parce que nous savons *d'ailleurs* qu'il y a eu des causes communes. Quand il s'agit de phénomènes économiques (nous les supposons même soumis à la loi du déterminisme), l'hypothèse ne doit pas être

[1]) Wagner, *Statistik*, dans Deutsches Staats-Wörterbuch herausgegeben von F. Bluntschli. Zehnter Band, 1867, p. 460. Les textes que nous avons cités dans la Revue Néo-Scolastique, novembre 1909, p. 557, n'ont pas d'autre signification.

[2]) Quetelet, *Lettres sur la théorie des probabilités*, pp. 138-142.

rejetée *a priori* (taux moyen des salaires, prix moyen des denrées).

C'est ce que les auteurs de statistique administrative ont très bien remarqué. Tandis que les anthropologistes (Broca, Bertillon, Quetelet, et autres), s'occupant des phénomènes organiques ont assimilé la moyenne typique à la moyenne objective, les auteurs de statistique pratique n'éprouvent nullement le besoin d'établir ce parallélisme. Liesse, dans son ouvrage sur *La Statistique*, ne parle pas des moyennes typiques : il suppose, à bon droit, que, sans plus ample information, on doit considérer la moyenne des faits économiques comme une moyenne purement arithmétique. Block ne craint pas d'écrire : « Les séries (convergence vers la moyenne) ont été beaucoup employées pour l'anthropométrie et dans les sciences physiques et naturelles, elles vont surtout au mathématicien, mais nous ne savons si l'économiste ou l'homme politique en tirera autant de profit pour ses recherches » [1]). Ces économistes ont bien vu que « en statistique (économique) l'homogénéité des éléments ne peut souvent être que relative. Ses observations portent sur des produits et sur des êtres dont les qualités et même la nature sont loin d'être identiques » [2]). Dans ses *Fondements de l'économie politique*, au chapitre de la méthode, Wagner a reproduit, presque littéralement, les considérations qu'il avait émises dans son article *Statistik* [3]). C'est trop systématiser : on ne peut postuler l'homogénéité de tous les faits économiques.

Mais *supposons l'homogénéité des faits*. Je puis sans doute admettre avec Quetelet « qu'il existe très peu de causes qu'on puisse considérer commé étant absolument constantes » [4]). C'est même pour ce motif que Poisson a établi

[1]) Block, *Traité théorique et pratique de statistique*. Paris, 1886, p. 126.
[2]) Liesse, *La statistique*. Paris, 1905, p. 77.
[3]) Wagner, *Les fondements de l'économie politique*. Trad. française, Paris, 1904, tome I, livre II, chapitre II, section III, IIIe partie.
[4]) Quetelet, *Lettres sur la théorie des probabilités*, p. 213.

sa loi des grands nombres, pour être en état d'appliquer le calcul des probabilités aux phénomènes physiques et moraux [1]). Je pourrai dès lors dire avec Quetelet que la moyenne typique obéit presque toujours à la loi de Poisson [2]). Mais, nous le répétons, la seule vue de la moyenne typique ne me permet pas cette conclusion ; indépendamment de la connaissance des causes, nous ne voyons pas pourquoi le théorème de Bernoulli ne pourrait pas expliquer la régularité statistique, pourquoi ce théorème s'appliquerait uniquement, comme le veut Quetelet [3]), à la mesure d'un objet unique. *C'est donc en laissant le champ libre à l'hypothèse des causes constantes et à celle des causes variables que nous admettons l'assimilation des moyennes typique et objective*, et que nous concédons que « les tailles réunies s'accordent à donner une moyenne, absolument comme si un individu type avait été mesuré un grand nombre de fois par des moyens plus ou moins défectueux » [4]).

*
* *

Nous avons parlé de moyenne typique. Tous les auteurs s'accordent à la distinguer de cette autre espèce de moyenne subjective que l'on a appelée *moyenne-indice*, moyenne purement arithmétique (hauteur moyenne des maisons d'une rue). Quel sera le critère pour les discerner ?

Pour affirmer que l'on est en présence d'une moyenne typique, certains exigeront peut-être, non seulement une convergence des valeurs vers la moyenne, mais une répartition *symétrique* de ces valeurs ; l'asymétrie dénoterait l'absence du type fondamental.

C'est trop exiger. Dans le cas de la moyenne objective, il se peut parfaitement qu'il y ait convergence *asymétrique ;*

[1]) Poisson, *Recherches sur la probabilité des jugements*, pp. 12-13 (voir plus haut).
[2]) Quetelet, *Théorie des probabilités*, p. 58.
[3]) *Ibid.*
[4]) Quetelet, *Lettres sur la théorie des probabilités*, p. 216.

il suffit que les causes d'erreurs en un sens ne soient pas absolument égales aux causes d'erreurs en sens contraire. Nie-t-on par là la présence d'un élément constant (de la hauteur à mesurer) ? Dans le cas d'une moyenne subjective, l'asymétrie s'explique suffisamment par le fait que les causes accidentelles (hypothèse de Bernoulli) ou les variations dans l'efficience des causes communes (hypothèse de Poisson) ne se sont pas réparties également de part et d'autre ; dans les deux hypothèses, on peut maintenir la supposition de causes communes, du type fondamental ; l'asymétrie ne prouve donc pas l'absence de faits homogènes.

On peut tenter, il est vrai, d'éliminer l'asymétrie elle-même, en multipliant le nombre des observations ; il se peut, de fait, que, dans une nouvelle série d'individus soumis à l'expérience, l'asymétrie se porte du côté opposé ; à la longue, les asymétries elles-mêmes se neutraliseraient : application de la loi de Poisson. La chose est possible ; elle ne se vérifie cependant pas toujours ; dans bien des cas, l'asymétrie subsiste. D'ailleurs, si nous laissons de côté les diagrammes trop réguliers de ceux qui, comme Quetelet, ont corrigé, d'une façon excessive, les irrégularités de l'échelle des grandeurs pour en mieux montrer la symétrie, on doit reconnaître que la symétrie ne se rencontre pour ainsi dire pas. Nous ne parlons pas de cette symétrie parfaite, mathématique qui ne se rencontre pas en réalité ; nous ne parlons que d'une symétrie plus ou moins caractérisée. Topinard a montré que les mesures anthropologiques obéissent bien mal à la loi binomiale que Quetelet voulait voir réalisée dans tous les phénomènes vitaux [1]). Et Fahlbeck résume l'expérience de trois quarts de siècle quand il écrit : « Dans la nature, une répartition aussi harmonique (symétrique) des mesures se produit très rarement, autant dire jamais. Il y règne une asymétrie

[1]) Topinard, *Éléments d'anthropologie générale.* Paris, 1885, pp. 237-238, 391, 417-418 et 442.

plus ou moins grande. Et, si je ne me trompe, on devra toujours, en ce qui concerne toutes les mesures dépendant du développement et de la croissance (par exemple la taille humaine), arriver à cette constatation que le nombre des variétés inférieures est plus grand que celui des variétés supérieures »[1]). On ne nie cependant pas, pour cela, l'existence d'un type, de causes communes. Allons plus loin : supposons qu'il y ait symétrie plus ou moins parfaite. Est-ce la preuve de l'existence d'un type ? Il se peut que, dans un cas isolé, des faits absolument hétérogènes se rangent symétriquement autour d'une moyenne ; et cependant l'on devra dire qu'il s'agit d'une simple moyenne-indice. Qu'est-ce à dire ?

Si l'on sait que les faits sont hétérogènes, si donc les causes ne sont pas communes, l'on ne s'etonnera sans doute pas de voir une symétrie même assez parfaite se réaliser *dans un cas isolé ;* mais il est très peu probable que, sous l'influence de causes disparates, une répartition symétrique se réalise de la même façon dans de nouvelles expériences ; la symétrie n'est qu'exceptionnelle ; *normalement il n'y aura même pas convergence ;* on se contentera de nommer cette moyenne *moyenne-indice. Si*, par contre, on sait que les faits sont homogènes, si donc les causes sont communes (constantes ou variables autour d'une valeur moyenne), on ne sera pas surpris de rencontrer des asymétries ; *normalement, il y aura convergence ;* on ne craindra pas d'appeler cette moyenne *moyenne typique. La distinction des moyennes subjectives en moyenne-indice et en moyenne typique n'offre aucune ambiguïté, lorsqu'on connaît les causes.*

*
* *

Quand on parcourt l'exposé que les auteurs ont donné

[1]) Fahlbeck, *La régularité dans les choses humaines ou les types statistiques et leurs variations*, dans le Journal de la Société de Statistique de Paris, juin 1900, p. 198.

de la méthode statistique, on est frappé de l'ambiguïté qui se rencontre dans la distinction qu'ils établissent entre les causes constantes, variables, et accidentelles. Quelques mots d'explication sont nécessaires.

Quetelet a prétendu définir ces différents termes et ainsi classifier les diverses espèces de causes. « On peut répartir les causes en trois classes principales : les causes constantes, les causes variables, les causes accidentelles. Les causes *constantes* sont celles qui agissent, d'une manière continue, avec la même intensité et dans le même sens. Les causes *variables* agissent, d'une manière continue, avec des énergies et des tendances qui changent, soit d'après des lois déterminées, soit sans aucune loi apparente... Les causes *accidentelles* ne se manifestent que forfuitement, et agissent indifféremment dans l'un ou dans l'autre sens. Si l'on apprécie les causes sous le rapport mathématique, la cause constante a pour elle un certain nombre *déterminé* de chances, une probabilité fixe. La cause variable a pour elle un nombre *variable* de chances, et par suite une probabilité qui peut osciller dans des limites plus ou moins larges. La cause accidentelle n'a pas, à proprement parler, de chances en sa faveur ; mais elle influe sur l'ordre de succession des événements » [1]).

[1]) Quetelet, *Sur l'appréciation des documents statistiques, et en particulier sur l'appréciation des moyennes*, dans Bulletin de la Commission centrale de Statistique, tome II, 1844, p. 3. *Lettres sur la théorie des probabilités*, p. 159. (Le texte des Lettres est plus complet que celui du Bulletin ; c'est celui que nous avons donné.) Liagre reprend cette classification dans *Calcul des probabilités et théorie des erreurs*, Bruxelles, 1852, p. 120. Quetelet a distingué différentes espèces de causes variables ; 1° les causes variables autour d'une grandeur moyenne : ce sont celles qui sont envisagées dans le théorème de Poisson. 2° Les causes qui ont une intensité marquée dans un sens donné : tel objet mesuré a une tendance à s'allonger ; on arrivera à une moyenne trop grande ; c'est ce qu'on appelle mieux une cause systématique d'erreur. C'est une balance mal construite, un mètre trop long, un chronomètre trop rapide. Si on ne connaît pas cette cause, on s'expose aux erreurs les plus grossières ; si on la connaît, on la « corrige sans retrancher la cause ; rien ne trompe moins, dit Bertrand, qu'une balance trompeuse. Qu'importe que les bras soient inégaux, pourvu

Knapp fait remarquer que cette répartition n'est pas le résultat d'une base logique de division. « Qu'est-ce qui m'empêche, par exemple, écrit-il, d'admettre comme causes accidentelles, des causes qui en même temps sont variables? Le schéma tout entier reste énigmatique, à moins qu'on n'admette peut-être que l'on a devant soi les débris d'une classification plus compréhensive qui aura, à peu près, présenté cet aspect : A. Causes essentielles, qui se subdivisent en causes constantes et causes variables... B. Causes accidentelles, dont on ne poursuit pas ultérieurement la division. Dans ce cas, cette nouvelle classification constituerait un progrès sur la précédente » [1]).

Mais, demanderons-nous à notre tour, qu'est-ce qu'une cause *essentielle*, opposée à une cause accidentelle ? C'est une cause qui est *nécessaire* pour la production du phénomène ; cette cause agira donc dans *tous* les phénomènes de même espèce. Un métaphysicien dira que c'est une cause *naturelle* qui a une tendance interne, nécessaire vers un effet déterminé. Contentons-nous de l'appeler cause *commune*, agissant dans *tous* les individus. Dans ce cas, nous pouvons, avec Knapp, distinguer deux espèces de causes essentielles, communes ; celles qui agissent avec la même intensité et la même direction : ce sont les causes *constantes* de Quetelet ; celles qui agissent (dans tous les individus) avec des intensités variables : ce sont les causes *variables* du statisticien belge. Cette classification est parfaitement admissible, en théorie.

En pratique, c'est-à-dire à la seule inspection du résultat

qu'on le sache » (Bertrand, *Calcul des probabilités*, p. XXXIII). 3° Les causes périodiques ; la périodicité est irrégulière, et alors elle échappe au calcul, ou elle est régulière. Les causes périodiques régulières se rapportent à l'emploi des moyennes considérées dans le temps : nous n'avons pas à en parler ici ; les causes systématiques d'erreur peuvent être corrigées. Il ne nous reste donc à parler que des causes variables autour d'une valeur moyenne.

[1]) Knapp, *Quetelet als Theoretiker* (Separat-Abdruck aus Hildebrand's Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik, XVIII. Band, 2. u. 3. Heft), p. 25 du tiré à part.

moyen et des déviations, pouvons-nous les distinguer ? Non, avons-nous dit ; nous ne pouvons savoir si la courbe des valeurs obéit à la loi de Bernoulli (causes constantes) ou à la loi de Poisson (causes variables autour d'une donnée moyenne). *La simple constatation de la régularité statistique ne me permet donc pas de discerner les causes variables des causes constantes*. Nous ajoutons que *la simple inspection externe des valeurs ne me permet pas de discerner les causes variables des causes accidentelles*. Que peut-on entendre par cause accidentelle ? Etymologiquement, on devra entendre par là une cause qui vient *s'ajouter* aux causes essentielles, naturelles, sans que sa direction soit déterminée par la nature. Cette cause agira donc *au hasard*, tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre. Cette cause peut être considérée comme *extrinsèque* aux causes naturelles. Ce sens conviendra parfaitement à ceux qui assimilent la moyenne typique à la moyenne objective prise sur une grandeur fixe ; les causes d'erreur, les déviations dérivent de causes extrinsèques à l'objet à mesurer. Dans la moyenne typique prise sur des phénomènes soumis à des causes constantes, fixes, les déviations viendront de causes extrinsèques, accidentelles à ces causes constantes. Encore une fois, je puis supposer que la moyenne typique est prise sur des phénomènes soumis à des causes variables ; les déviations peuvent s'expliquer par la seule variabilité des causes communes ; il n'est pas nécessaire de supposer des causes accidentelles, extrinsèques aux causes communes. Il m'est dès lors impossible, par la seule inspection de la courbe, de distinguer les causes variables des causes accidentelles. On voit la conclusion : en théorie, il n'y a aucune équivoque dans la classification de Quetelet, corrigée par Knapp ; en pratique, l'équivoque doit subsister. Or, cette ambiguïté se retrouve dans la plupart des énoncés de la méthode statistique.

*
* *

Nous avons parlé de *neutralisation de causes accidentelles*. Que doit-on entendre par ces mots ? Dissipons une dernière équivoque.

Il y a, dans la nature, des neutralisations *réelles* d'influences. Deux causes agissent dans deux directions opposées ; si l'intensité est égale de part et d'autre, la résultante est égale à zéro ; s'il y a inégalité, la neutralisation sera partielle, l'annulation incomplète. On peut concevoir des causes qui favorisent la taille normale de l'homme ; on peut en concevoir d'autres qui la contrecarrent plus ou moins.

On ne conçoit cette neutralisation réelle que chez l'individu concret. Le statisticien ne s'arrête pas à l'observation de l'individu ; son attention porte sur la masse ; il ne nie pas ces neutralisations réelles ; il en fait abstraction.

Le terme *neutralisation de causes accidentelles* vient encore du parallélisme que les maîtres de la méthode statistique ont établi entre la moyenne typique et la moyenne objective.

Qu'on se rappelle la façon d'après laquelle on peut, légitimement, expliquer la moyenne objective. Il y a un élément qui reste le même, pendant tous les mesurages : la grandeur réelle à déterminer. Il y a, de plus, des causes d'erreur que l'on suppose indifférentes, accidentelles ; il y a peu de chances que toutes les causes d'erreur convergeront dans le même sens ; d'ordinaire, elles se répartiront, assez symétriquement, autour de la moyenne ; les quantités positives, les excès *compenseront* à peu près les quantités négatives ; il y aura une annulation de quantités plus ou moins égales de signes contraires. C'est ce qu'on peut appeler compensation, *neutralisation algébrique ou logique* [1]).

On peut appliquer le même raisonnement aux moyennes typiques. Si l'on suppose que certaines causes ont agi, dans

[1]) Revue Néo-Scolastique, novembre 1909, pp. 542-546.

tous les individus, avec même intensité et même direction, on devra dire que les déviations sont le produit de certaines causes extrinsèques, indifférentes, comparables aux erreurs d'observation. Les unes ajouteront leur efficience à celle des causes constantes ; les autres contrecarreront cette efficience. Il est peu probable que les seules causes favorables aient agi, sans que les causes contraires aient exercé leur influence ; il est bien plus probable que les causes favorables agissent dans un rapport à peu près égal à l'efficience des causes contraires ; ces deux sommes d'influences se compenseront mutuellement, se neutraliseront par le calcul. On peut dès lors parler d'une *neutralisation logique* de *causes accidentelles*. Mais supposons que les causes communes aient agi avec une intensité variable autour d'une intensité moyenne. Je puis ne pas supposer de causes accidentelles ; je ne pourrai parler de leur neutralisation. Il reste cependant une neutralisation logique : les intensités inférieures à la moyenne sont à peu près égales aux intensités qui la dépassent : il y a *neutralisation logique* de la variation des causes communes, ou si l'on veut, *des causes variables*. C'est sous le bénéfice de ces considérations que l'on pourra dire : « Plus le nombre des observations est grand, plus les effets des *causes fortuites* s'entredétruisent et laissent prédominer le type général qu'elles tendaient à masquer » [1]).

*
* *

Ces questions subsidiaires de terminologie sur lesquelles nous avons dû insister, n'auront pas fait perdre de vue les idées principales que nous voulions souligner. Concluons.

En 1903, M. Mansion lisait, à l'Académie royale de Belgique, un mémoire d'une portée philosophique considérable [2]). Constatant la défiance et le désarroi dont

[1]) Quetelet, *Anthropométrie*, Bruxelles, 1871, p. 15.
[2]) P. Mansion, *Sur la portée objective du calcul des probabilités*, dans

témoignent les mathématiciens actuels, concernant l'utilisation du calcul des probabilités, le savant professeur était amené à rejeter certaines applications de la théorie des chances, et entre autres conclusions positives, apportait celle-ci : « La loi des grands nombres s'applique à la statistique chaque fois qu'elle rencontre des rapports à peu près constants dans les nombres qu'elle rassemble » [1]).

Par statistique, M. Mansion entend plutôt la démographie : l'étude des faits sociaux (naissances, décès, mariages, crimes, etc.) [2]). Nous avons pris la statistique dans le sens plus général de l'observation méthodique de la masse ; nous nous sommes même astreint à ne pas considérer ce qu'il y a de spécifique dans les faits sociaux, l'intervention du libre arbitre, et nous avons uniquement considéré les phénomènes soumis au déterminisme.

Au cours de son étude, M. Mansion était amené à déterminer en général la véritable portée de la théorie des chances. « Le calcul des probabilités a pour objet les événements que nous sommes fondés à considérer comme soumis à une loi partiellement inconnue, loi complexe d'ailleurs, résultante d'une loi principale, d'après laquelle des rapports numériques sont constants, et de lois perturbatrices secondaires donnant naissance à de faibles variations de ces rapports, variations dites fortuites par définition » [3]).

Nous avons voulu développer cette conclusion, et la préciser en l'appliquant aux régularités statistiques constatées dans les phénomènes naturels.

Si l'on connaît *toutes les causes* des événements, et le *mode* de leur *efficience*, le calcul des probabilités n'est

le Bulletin de l'Académie royale de Belgique (Classe des Sciences), 1903, nº 12, pp. 1285-1294.

[1]) Id., *op. cit.*, p. 1293.

[2]) Id., *op. cit.*, pp. 1263-1269.

[3]) Id., *op. cit.*, p. 1260 et tout le § VII.

d'aucune portée ; on a atteint l'idéal de la science : la connaissance *certaine* des effets par leurs causes.

Si l'on ne connaît *rien des causes*, le calcul des probabilités n'est pas davantage utilisable : les théorèmes de Bernoulli et de Poisson supposent une probabilité fixe ou variable autour d'une probabilité moyenne. Appliqués aux phénomènes naturels, ils supposent des *causes constantes ou variables autour d'une intensité moyenne*. Ils sont donc inapplicables, si l'on ignore qu'il y a des *causes communes* (constantes ou variables).

Entre la connaissance parfaite des causes et l'ignorance absolue, il y a un terme moyen : on peut savoir qu'il y a des causes communes, mais ne pas connaître les causes. C'est ici, et ici seulement, que peut intervenir le calcul des probabilités.

Et encore, faudra-t-il s'entendre.

Si l'on sait que les causes sont *constantes* en efficience, on pourra admettre à la lettre l'exposé que les mathématiciens ont donné de la méthode statistique : plus les observations sont nombreuses, plus les causes *constantes* apparaissent, plus les causes *accidentelles se neutralisent*. C'est l'application intégrale du théorème de Bernoulli.

Si, par contre, l'on sait que les causes communes sont variables autour d'une valeur moyenne — et c'est bien souvent le cas — on devra dire : plus les observations sont nombreuses, plus les causes *communes* apparaissent, plus les *variations de leur intensité se neutralisent*, plus aussi, peut-être, *les causes accidentelles se sont compensées*. C'est la vérification de la *loi des grands nombres* de Poisson.

Malheureusement, dans la supposition même qu'il y ait des causes communes, la seule vue de la régularité statistique ou de la moyenne dite typique ne permet pas de conclure s'il y a eu des causes constantes ou des causes variables. Dans l'explication inductive des faits, on devra donc laisser le champ libre à ces deux hypothèses.

Le seul moyen de résoudre le problème est de connaître *les causes et le mode de leur efficience.*

Historiquement, la méthode statistique a été un corollaire de la théorie mathématique des probabilités ; *logiquement*, elle doit se rattacher à la *méthode inductive :* l'étude des causes et des lois de leur activité.

JOSEPH LOTTIN,
professeur de philosophie.

Saint-Trond.

III.

ARNOLD GEULINCX

ET LE PROCÈS DE LA PHILOSOPHIE ARISTOTELICIENNE AU XVIIe SIÈCLE *).

L'année 1652 est marquée par des événements importants dans la lutte des aristotéliciens et des cartésiens à l'université brabançonne. Arnold Geulincx, nommé professeur primaire, préside aux « Saturnales » et prononce un discours d'ouverture (16 décembre) qui n'est pas seulement une profession de philosophie cartésienne, mais un violent réquisitoire contre ses collègues péripatéticiens.

Geulincx est une de nos gloires philosophiques. Il appartient à la Belgique par ses origines anversoises, par son mariage, par son éducation scientifique. Même les œuvres qu'il publia au cours de son second professorat à Leyde, furent conçues à l'université de Louvain ; et il ne négligea aucune occasion, quand il se trouva en Hollande, d'affirmer ses sympathies pour la Belgique et pour les Belges. Pourquoi ceux-ci n'ont-ils pas pris les devants sur leurs voisins de Hollande, quand il s'est agi de publier une édition critique et complète des œuvres de Geulincx ? [1])

*) Extrait d'un ouvrage sous presse : *Histoire de la Philosophie en Belgique*, grand in-8°, 350 pp. avec 18 illustrations hors texte.

[1]) Elle a été conduite à bonne fin par Land, *Arnoldi Geulincx Antverpiensis Opera philosophica*, 3 vol. La Haye, 1891-1893. On y trouve,

Le philosophe anversois est plus qu'un simple vulgarisateur du cartésianisme ; il imprima à la doctrine nouvelle un pli caractéristique ; il fut lui-même, et nous montrerons ailleurs [1]) en quoi consiste son originalité. Pour le moment, on n'étudiera en lui que le démolisseur, l'iconoclaste. Personne n'a dépensé plus de verve et d'ingéniosité, plus d'amers sarcasmes en vue de dépopulariser, dans les milieux pédagogiques de Louvain, la philosophie traditionnelle, et il n'est pas étonnant que les aristotéliciens aient bondi sous l'outrage. Il sera intéressant d'apprendre, de sa bouche, ce que les cartésiens reprochaient aux philosophes de l'ancienne école, et de vérifier dans quelle mesure ces reproches sont fondés.

I.

Les fêtes Saturnales, ou les disputes quodlibétiques, instituées en 1427, étaient des tournois dialectiques qui s'inspiraient des disputes quodlibétiques du XIIIe siècle, mais dont les mœurs universitaires avaient accentué tous les caractères typiques. Comme à Paris, on y osait tout dire ; et c'était le « disputant » qui, en réalité, s'arrangeait pour faire traiter les sujets à sa convenance. Aussi Geulincx n'est pas seulement l'auteur de l'*oratio* d'ouverture, mais le texte des questions quodlibétiques, qui parut pour la première fois à Anvers en 1653, est tout entier de sa main.

L'humanisme avait imposé sa livrée d'or à ces disputes d'apparat ; et on exigeait de celui qui les présidait une latinité impeccable, pleine d'images et d'allusions à la vie

outre des introductions biographiques et bibliographiques, le discours d'ouverture des Saturnales, les *quaestiones* quodlibétiques, un second discours prononcé à Leyde, la logique avec des notes inédites (tome I), *Methodus inveniendi argumenta*, un troisième discours prononcé à Leyde, *Metaphysica*, *Physica* (telles qu'il les entend, suivies de la Métaphysique et de la Physique, telles que les entendent les péripatéticiens), des *Disputationes* (tome II), l'*Ethica*, *Disputationes ethicae*, *Annotata latiora in principia philosophiae Renati Descartes* (tome III). Land a édité en outre la traduction flamande de l'éthique publiée en 1667.

[1]) § 4 du chapitre auquel ce paragraphe est emprunté.

classique. La langue de Geulincx est un modèle du genre ; il est le digne continuateur des humanistes du XVIe siècle. Enfin, les statuts admettaient aux Saturnales le mélange du plaisant et du sévère, « pourvu qu'il n'y eût rien d'indécent, d'obscène et de diffamatoire » [1]). Et pareille latitude était de nature à corser singulièrement l'intérêt de ces séances solennelles, auxquelles assistaient, outre le recteur, le doyen et le receveur de la faculté des arts, des nobles, des prélats, des docteurs, des licenciés et autres personnages de distinction [2]). De fait, les sujets traités par Geulincx présentent les aspects les plus variés, et nous y relevons les interrogations suivantes qui assurément faisaient tendre l'oreille aux auditeurs : doit-on admettre les femmes aux écoles philosophiques ? Convient-il que les hommes de science soient riches, ou bien, comme maintenant, qu'ils demeurent pauvres ; vaut-il mieux dîner le soir qu'à midi ? [3])

La question 24 mérite une mention spéciale : la langue flamande est-elle supérieure à la langue latine, *utra praestantior, flandrica an latina lingua ?* Le flamand est appelé langue des Flandro-Belges ou de la Flandro-Belgique *(flandro-belgae ; flandro-belgium)*. Plus tard, quand il publiera l'œuvre à Leyde, en seconde édition (1653), Geulincx dira la langue belgique, *belgica lingua*.

D'autres interrogations devaient sembler grosses de menaces pour les philosophes vieux-style, que ce jeune professeur de vingt-huit ans faisait passer sous ses fourches

[1]) *Codex veterum statutorum Academiae Lovaniensis*, publié par De Ram, Bruxelles, 1861. — Caput XVIII. *De quodlibeticis disputationibus seu quaestionibus*, N° 6. Peu de ces *quodlibet* nous sont parvenus. On ne les écrivait pas toujours. Les plus anciens sont deux *Quaestiones* de Joannes Varenacker, des *Quaestiones* de Wilhelmus Bout, d'autres de Petrus de Rivo sur les futurs contingents (1465). Voir Reusens, *Syntagma doctrinae theologicae Adriani VI*. Lovanii, 1862.

[2]) « Proponit autem praeses Rectori universitatis, praelatis, doctoribus superiorum Facultatum, decano et receptori nostrae Facultatis, nobilibus, licentiatis, aliisque honoratis viris has disputationes frequentantibus... » De Ram, *op. cit.*, cap. XVIII, n° 3.

[3]) An mulieres ad philosophicas scholas admittendae. Q. X. — An expediat viros doctos divites, an, ut fit, pauperes esse. Q. XV. — An meridianis praestent vespertina convivia. Q. XVII.

caudines. Celle-ci par exemple : « Convient-il que les plaisanteries entre amis soient mordantes ou édentées [1]).

Mais l'intérêt principal des Saturnales de 1652 réside dans le discours d'ouverture. Sous une forme allégorique, conforme aux goûts de l'époque, le jeune maître cite devant le tribunal de la Philosophie, les Génies séducteurs qui ont répandu les erreurs et les duperies. Plus dangereux que les Sens, ils ne s'arrêtent pas à fleur de peau *(in cute subsistere)*, mais traversent la moelle et pénètrent jusqu'à l'Esprit.

Le premier accusé est *Pantomime*, génie des métaphores et des ressemblances. Avancez, s'écrie l'orateur, vous, Pantomime, qui amoncelez fraude sur fraude dans nos écoles (in scholis montes tuarum fraudum). « Les horreurs du vide, les inconvénients du vide, les appétits et les aversions naturelles, les sympathies et les antipathies, les formes substantielles, les intelligences, les facultés et les puissances : voilà vos œuvres » [2]). C'est une de vos inventions que l'eau *désire* le froid, qu'« elle a *horreur* de se dissiper en fumée et en vapeur ». « La matière première se comporte à l'instar d'une épouse ; la forme est le mari ; les deux s'aiment et se désirent. Les péripatéticiens disent-ils autre chose ? De là une suite de questions mesquines débattues en long et en large : *Est-ce que la matière désire encore la forme*, quand elle l'a perdue ? Autant demander si la matière pleure son mari, après sa mort. *Est-ce que la forme dont elle jouit, comble les appétits de la matière*, si bien que ses nouvelles noces lui font perdre la mémoire du précédent mariage ? *Est-ce qu'elle désire en même temps plusieurs formes*, se donne-t-elle à toutes ? *Ou bien préfère-t-elle les formes nobles aux autres ?* [3]) ». Le persiflage se poursuit dix pages durant, et il reprend de plus belle quand

[1]) An mordaces an vero edentulas expediat inter amicos esse facetias. Q. VI.
[2]) T. I, p. 18.
[3]) P. 21.

s'avance le second séducteur, *Mango*, génie des ornements inutiles.

Mango, dans la république des êtres (entium respublica), est chargé des fonctions protocolaires. Il range les accidents sous les substances, et parmi celles-ci donne le premier rang aux spirituelles, le second aux corporelles, sans perdre de vue que les unes sont complètes, les autres incomplètes. Chaque être reçoit sa place, depuis les corps aristocratiques que sont les cieux et leurs étoiles, jusqu'à la « plèbe » des êtres inférieurs, silex, argiles, cailloux. Mango dote les étoiles d'« influences occultes », les quatre éléments de qualités, les corps humains d'humeurs : aucun facteur de la physique ancienne n'est oublié. Et lorsque, dans un mouvement d'indignation, l'Amour de la sagesse (Amor-Sapientiae), juge dans ce débat, a fait expulser des écoles les deux séducteurs, Geulincx s'écrie : « je vois, juges, après qu'on a jeté dehors Pantomime, exterminé Mango, purgé nos livres de leurs dictons, commentaires et préceptes, que presque toute la scolastique s'en est allée » [1]).

Il n'en reste plus que ce que les péripatéticiens appellent leurs « axiomes ». C'est le génie *Dogmatista* qui les a inventés. Suit le procès des brocards scolastiques. *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur ; nihil est in intellectu nisi prius fuerit in sensu*, etc. [2]). — N'allez pas demander le sens ou la raison de ces phrases retentissantes. On vous répondra : « Silence, enfant. *Tu asinus ad lyram es*. C'est un axiome d'Aristote (quand bien même Aristote ne l'eût jamais enseigné » [3]). Et voilà comment, ô douleur ! on prend la paille des mots pour la graine des choses.

Le discours de Geulincx se termine par un plan d'études

[1]) « Video, judices, ejecto Pantomimo, exterminato Mangone, evulsis simul eorum de libris nostris dictatis, commentis et placitis, Scholasticam pene totam cum illis abiisse Philosophiam », p. 34.

[2]) et d'autres : conjugatorum sunt conjugata consequentia ; propter quod unumquodque est tale, ipsum est magis tale ; nullum violentum est perpetuum, p. 35.

[3]) P. 36.

nouvelles qu'il réalisa plus tard, et qu'il suffira d'indiquer ici : il faut placer à la base de l'enseignement les sciences exactes, telles la géométrie et l'arithmétique, poursuivre par la logique et la métaphysique dûment épurées, s'orienter ensuite vers les sciences naturelles.

Il est intéressant de rapprocher le discours sensationnel, prononcé à Louvain, d'une harangue similaire, par laquelle le philosophe ouvrit en 1662 ses leçons de Logique à Leyde. Les deux documents se complètent, et traitent d'un même sujet : l'insuffisance de la didactique péripatéticienne. Le titre du second discours en dit long : « des ornements inutiles et de l'élégance qui convient aux disciplines scientifiques » [1]). C'est l'œuvre du génie Mango qu'on nous décrira, avec plus de détails. Sans doute, dit Geulincx, l'élégance du discours est pour les Belges un besoin ; ils l'ont dans la sève et dans le sang [2]). Que d'amabilités ! Mais il est des apprêts superflus, accessoires impurs de la science. Avec le maître anversois, appelons-les *Prologus*, *Prognosis*, *Rhapsodia* et *Anomalia*.

Du *Prologue* fait partie cette série prolixe de questions préliminaires *(quaestiones prooemiales)*, appuyées de cent arguments chacun avec sa réfutation, amplifiées de cent plis et replis (plicis ac replicis) qui nous immobilisent devant la porte de la science au lieu de nous y faire entrer [3]); on examine si la logique est partie de la philosophie ; si elle est un art ou une science ; en combien de parties il la faut diviser. Inepties tout cela ! « Tu demandes ce qu'est la chose, de quoi tu vas parler. Parle donc et on verra bien » [4]).

Ne disons rien du second fléau des leçons, qui consiste à développer des théories que la science à étudier pré-

[1]) De removendis parergis et nitore conciliando disciplinis.
[2]) Nitor, quocum Belgis tanta necessitudo, quorum animos totus incessit, quibus jam, quod dici solet, in succum et in sanguinem abivit, p. 152.
[3]) T. I, p. 153.
[4]) « Quaeris quid sit quod ipse traditurus es ? Eja trade, et videbimus », p. 153.

suppose (*Prognosis*). Le troisième « cloaque » de la philosophie est *Rhapsodia*, ou la manie de farcir (*infarciant*) des notions simples et banales, afin de leur donner une importance qu'elles n'ont pas. S'agit-il, en logique, de la théorie de l'individu (*de individuo*), les péripatéticiens citent en exemple Alexandre et Bucéphale, avec de pompeux commentaires sur le conquérant macédonien et sa fameuse monture, « comme si Pierre et Paul, assis à leurs pieds, ne pouvaient aussi bien remplir cet office » [1]). Ou encore, ils font défiler sur la scène (*in theatrum*) les philosophes anciens, Zénon, Leucippe, Mélissus, Démocrite, Epicure, Aristote enfin, « lumière parmi les ombres » [2]). Et si vous demandez où ces sages ont écrit tout ce qu'on leur attribue, on répond que leurs commentaires sont perdus, « victimes des injures du temps. »

Reste l'*Anomalie* dont les excès font songer aux écuries d'Augias : elle introduit dans une science des considérations relevant d'autres sciences, elle ouvre la logique aux invasions de la grammaire, de la métaphysique, de l'histoire sainte et de la théologie. Soit à expliquer la théorie du raisonnement (*de argumentis*). On développera l'étymologie du mot, auquel au besoin on forgera une généalogie [3]) ; après de longues digressions sur les rites de la dispute, dans l'antiquité et de nos jours, on épuisera les ressources oratoires de la synonymie et de l'homonymie. Suivra une abondante exploitation de filons métaphysiques : Quelles sont les *causes* du raisonnement ? « Sa cause efficiente première, disent-ils, est Dieu ; et bien que Dieu produise le raisonnement, cependant lui-même ne raisonne pas. Ici on intercale un lieu commun théologique sur la question de savoir pourquoi Dieu ne raisonne pas, et on ajoute où et dans quelles circonstances le Christ se prit parfois à raison-

[1]) P. 155.
[2]) « Solus habet mentem, reliquis errantibus umbris. »
[3]) Alii (etiamsi forte nemo alius hoc dixerit) etymon istius nominis deducunt ab Ergo.

ner. La cause seconde du raisonnement, continue-t-on, est l'homme qui conçoit le raisonnement dans son esprit, le fait naître sur la bouche et le produit au jour. Et là-dessus nouvelles controverses pour savoir si les anges raisonnent, et aussi l'âme séparée du corps, etc. » [1])

A la fin, l'indignation l'étouffe, et Geulincx ne trouve plus d'expressions assez fortes pour flétrir cette race de philosophes, épais et paresseux (illud philosophorum genus, vere crassum ac pingue) [2]), incapables de rien comprendre aux doctrines élevées du cartésianisme.

II.

La parodie de Geulincx pèche par excès, comme toute caricature ; mais elle ne porte pas à faux. Rendons-lui d'abord cette justice qu'il possède à fond la doctrine et les procédés des péripatéticiens. Elevé dans le sérail, il en connaît les détours. Ses discours en sont la preuve, mais surtout ses deux traités sur la physique et la métaphysique faussées, c'est-à-dire « selon l'esprit des péripatéticiens (ad mentem peripateticorum) » [3]).

Les griefs de Geulincx se rapportent au fond de la doctrine et plus encore à la forme et aux méthodes didactiques. Que nombre de théories scolastiques aient été dénaturées et frustrées de leur sens véritable, par les péripatéticiens du XVIe et du XVIIe siècle, le fait n'est pas contestable. Plempius ne donne-t-il pas pour titre au chapitre cinquième de ses *Fondements de la médecine* cette pompeuse déclaration : le mouvement du cœur provient de la *faculté pulsifique* et non de la chaleur du sang [4]). On songe malgré soi à la

[1]) P. 158.
[2]) Il les appelle ainsi dans un troisième discours, prononcé en 1665 et moins important au point de vue qui nous occupe.
[3]) Editées pour la première fois par Land, t. II.
[4]) « Motus cordis fit a facultate pulsifica, non a fervore sanguinis, contra Aristotelem et Cartesium. » La première édition parut en 1638, la seconde en 1644. Plempius est le leader des aristotéliciens à l'Université de Louvain, au moment de l'enseignement de Geulincx.

vertu dormitive, persiflée par Molière. Ce n'est pas seulement la théorie des puissances qui se prête aux pires abus, pour peu qu'on lui donne une pure valeur verbale, mais aussi les notions de forme et de matière dont les épousailles font sourire, ou la théorie des espèces intentionnelles que Malebranche et Arnauld ont poursuivie de leurs sarcasmes. Ce fut bien pire encore, quand les découvertes de Galilée et d'autres vinrent bouleverser les sciences naturelles, et ruiner une conception du monde que les aristotéliciens ne purent jamais se résoudre à sacrifier aux progrès du savoir humain.

Les abus de méthode signalés par Geulincx sont réels. On retrouve dans les cours manuscrits de l'époque, et dont un lot important est conservé par les bibliothèques de Louvain et de Bruxelles, les procédés didactiques qu'il reproche en termes cinglants aux génies séducteurs des écoles. Après lui, l'aristotélisme se perpétue avec son apparatus formaliste ; on continue de jurer par Aristote, de reproduire des textes stéréotypés des anciens, de répéter des brocards qu'un psittacisme scrupuleux réduisait à de vaines formules, de se livrer à des digressions inutiles et vides.

Les cours étaient dictés, ce qui devait les rendre ennuyeux et morts. Le professeur Philippe Goudt, écrit un élève de la pédagogie du Faucon, commença à dicter ses réflexions sur la physique d'Aristote, le deuxième vendredi, au matin, de l'an 1602, et il ajoute un peu plus loin : « ce livre fut achevé sous la dictée du maître l'an du Seigneur 1602, le 11 octobre, vendredi, après dix heures et demie, et ce jour, vers cinq heures du soir, Albert, notre archiduc, fit son entrée à Louvain et traversa notre collège » [1]).

[1]) Cod. 2922 Bibl. royale Belgique, fol. 7 : « incepit dictare. Fol. 26v. Finis impositus est huic libro dictante magistro anno Domini MDCII, 11 octobris die veneris post medium undecimae quo die vesperi horam cis quintam Lovanium intravit Albertus Archidux noster et collegium nostrum transivit. » Sur ce codex, v. Catal. man. Bibl. royale, t. IV, p. 345.

Est-ce pour rendre leurs leçons plus attrayantes que, dans les derniers decenniums du XVIIe siècle, les professeurs de la faculté des arts introduisirent, ou permirent, un usage dont il serait important de connaître les origines et qui est symptomatique de l'état des esprits : les cahiers de cours de Louvain se remplissent d'emblèmes et de gravures, que les étudiants intercalent au bon endroit, pour servir de commentaire au texte. Un libraire du nom de Denique, et surtout un autre appelé Hayé, près des Dominicains irlandais *(prope praedicatores hybernos)*, vendaient ces gravures par série, à la façon de nos cartes postales illustrées. Sans compter des sujets de circonstance [1]), étrangers à la philosophie, il y a une série physique, logique, métaphysique.

La logique occupe la meilleure place. Martianus Capella (Ve siècle) présente la dialectique sous la forme d'une femme aux traits émaciés ; chez Alain de Lille (fin du XIIe siècle), au moment où la scolastique arrivait à son apogée, elle est symbolisée par une pâle jeune fille, épuisée en de longues veilles. Ici elle apparaît sous les traits d'une femme corpulente et mollement assise, comme il convient à dame Logique, reine de l'aristotélisme décadent.

Divers enseignements historiques se dégagent de l'examen de ces illustrations. Elles témoignent d'abord qu'un formalisme étroit présidait à l'enseignement de la dialectique. Telle cette représentation du « Pont des ânes », où éclatent l'importance exagérée prise par la théorie des figures et des modes du syllogisme, et la terreur que cette matière inspirait aux récipiendaires des pédagogies. Or, les hexamètres du *Darapti* et du *Barocco* n'ont aucun sens si on n'a pénétré l'esprit même du raisonnement syllogistique.

Elles apprennent aussi que plus d'une doctrine aristoté-

[1]) P. ex., dans le codex 2978 de la Bibl. de Bruxelles, on trouve le portrait de Louis XIV et de Marie-Thérèse à propos de la théorie *de acceptatione vocum;* des portraits d'Alexandre VII, de Ste Thérèse; le mariage mystique de Sainte Catherine, etc.

licienne était faussée et dénaturée ; à preuve les schémas symboliques des genres et des espèces. Quatre têtes disposées dans un cadre et représentant deux hommes fort chevelus, un cheval et un bouc, ont en commun le noyau central (genre commun) qui n'est ni poil de bouc, ni chevelure d'homme, ni crinière de cheval, mais peut être tout cela d'après le caput auquel on l'adapte (différence spécifique). Pareille image engendre et a dû engendrer, chez les étudiants, cette fausse notion que le genre et la différence spécifique correspondent respectivement à des parties *réellement distinctes* du même être (comme la chevelure et la tête), alors qu'ils constituent des représentations *mentales* d'un *même être réel* pris dans son entièreté : confusion d'idées qui suffit à rendre inintelligibles les trois quarts des théories logiques et métaphysiques d'Aristote.

Enfin, les illustrations des cours contiennent une confirmation curieuse de l'invasion des *parerga*, des ornements superfétatoires, dont Geulincx endosse la responsabilité au génie Mango. On retrouve jusqu'aux exemples mêmes tournés en ridicule par le philosophe anversois et notamment les « ornements théologiques » abondent. A la théorie logique *de l'individu* est accolée une gravure représentant le Sauveur du monde. La notion de l'argumentation *(de argumentatione)* est accompagnée d'une gravure qui montre Jésus discutant avec les docteurs. Le *verbum*, ou le concept, est illustré par un S. Jean qui prêche dans le désert de Judée ; l'*énonciation*, par le Rosaire; le *discours* (oratio), par une vision du purgatoire (il y a ici un jeu de mots) ; la hiérarchie des concepts suprêmes et inférieurs par une image du Ciel, du purgatoire et de l'enfer. A propos des univoques, on dessine une volée de canards ; tandis que les équivoques sont représentés par un chien marin, un chien terrestre et la constellation qui porte ce nom. La théorie du *signe logique* est abondamment traitée dans ses

nombreuses divisions [1]), et notamment le « signe pratique » est symbolisé par une lettre chargée, venant d'Espagne ; le mouvement contre nature (*motus contra naturam*) est représenté par un pendu qui s'agite au bout d'une potence.

Ajoutez qu'en ouvrant la porte aux jeux de mots et à la plaisanterie, on invitait les étudiants à ne pas prendre au sérieux les matières enseignées. Pour faire comprendre la notion du tout et de la partie (*de toto et parte*), un tableautin représente la décapitation de Charles I par les *Têtes-Rondes*, partisans de Cromwell (1649) ; devant la définition du terme vocal en logique (*de voce*) un oiseau chante en cage ; l'accident (terme corrélatif de substance) est figuré par un estropié portant dans une besace des débris de bras et de jambes, avec cette légende significative : *partes physicae et integrantes reductive ad praedicamenta referuntur*. Nous en passons et des meilleures [2]).

Ces illustrations philosophiques ne se rencontrent pas seulement dans les cours de la seconde moitié du XVIIe siècle, par exemple, chez De Decker, Tamine, Van Hove, professeur au Château, Adrien Neve, professeur au Porc ; l'usage perdura tout le XVIIIe siècle, et il répondait trop bien à la mentalité du péripatéticien d'alors pour ne pas se généraliser. On le retrouve à Paris et à Douai.

III.

L'impression qui se dégage du procès intenté par Geulincx et du dossier fourni par ses accusés peut se résumer en une phrase : les critiques de Geulincx atteignent les péripatéticiens, sans ébranler le péripatétisme. Les profes-

[1]) Signum formale, instrumentale, naturale, arbitrarium, practicum, speculativum, demonstrativum, commemorativum, prognosticum, etc.

[2]) Il en est, comme le syllogisme *in barocco*, où on montre avec trop de crudité les nausées inspirées par la logique formaliste. Parmi les graveurs de ces emblèmes et tableautins, nous avons relevé les noms de Huybrechts et de Jean Audi.

seurs du XVIIe et XVIIIe siècle commirent une grosse faute en encourageant l'envahissement de la gravure de fantaisie dans les cours philosophiques. N'est-ce pas déjà un aveu d'impuissance ? On est tombé bien bas quand on recourt à pareils moyens, et s'il avait vécu un demi-siècle plus tard, Geulincx n'eût pas manqué, pour flétrir pareil usage, de traduire un nouveau génie au tribunal de la Raison.

Mais il est aisé de reconnaître que ces ornements par l'image, dont on affublait l'aristotélisme, sont *complètement étrangers à son corps de doctrine*. Pour expliquer la théorie de la démonstration ou de l'individuel, il est superflu de rapporter des faits de la vie du Sauveur, ou de parler du cheval d'Alexandre. Employer des dictons dont on ne pénètre pas le sens, citer des lambeaux de textes dont on ignore la teneur ou la provenance, s'attarder à des préambules oiseux, sont des procédés didactiques qui n'ont rien de commun avec les méthodes pratiquées par Aristote et par les scolastiques du XIIIe siècle.

Que toute connaissance ait une origine sensible (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*), cette formule lapidaire a pour les philosophes du moyen âge une signification précise et de grande portée ; ils lisaient et possédaient les anciens dont ils invoquaient les témoignages, et ne forgaient pas leurs citations ; ils pratiquaient le préambule, ou le prooemium, avec la sobriété que comportent les introductions et les préfaces de nos publications modernes ; et rien n'est plus opposé à l'esprit de leur didactique que l'ipsédixitisme, ou l'aveugle foi dans la parole du maître. Les *parerga*, dont se plaint Geulincx, sont des produits parasitaires d'une période de décadence. En vérité, la scolastique de ce temps ressemble au dieu Glaucos, dont parle Platon, et qu'un revêtement de mollusques et de serpents a rendu méconnaissable.

Quant aux doctrines philosophiques, telles qu'elles sont bafouées par Geulincx, elles ne correspondent pas davantages aux sobres données de la psychologie et de la méta-

physique du XIIIe siècle. La matière et la forme ne ressemblent en rien à des époux, ni leur union à des épousailles, et les puissances et facultés ne sont pas les futilités solennelles, mais verbales, qu'on a si facile à railler. De même, les genres et les espèces sont représentés par des emblèmes trompeurs, et les modes et figures des syllogismes n'ont pas l'importance qu'on leur donne dans les pédagogies louvanistes. Encore une fois, les coups de Geulincx blessent les péripatéticiens de son temps, ils n'abattent pas la philosophie dont ceux-ci sont les continuateurs [1]).

M. De Wulf.

[1]) Le choc de l'aristotélisme et des nouvelles théories physiques et astronomiques, dont les idées de Copernic constituent, pour ainsi dire, le noyau central, s'explique par des malentendus similaires. V. Revue neo-scolastique, 1903, p. 359, notre étude sur *La décadence de la scolastique à la fin du moyen âge.*

VARIÉTÉS.

I.

L'ÉTAT ACTUEL DU ROSMINIANISME EN ITALIE.

Quel à est l'heure actuelle l'état du rosminianisme en Italie [1]? A prendre la question dans toute sa généralité, il n'est pas trop difficile de lui donner une réponse suffisamment exacte, mais de préciser et d'entrer dans le détail, de suivre dans les livres, dans les périodiques, dans les Universités et, plus encore, chez tel ou tel écrivain isolé l'influence plus ou moins directe de la pensée rosminienne, voilà qui devient singulièrement compliqué, je dirais même impossible. Ces quelques notes indicatrices suffiront, cependant, par leur ensemble, à donner une idée à peu près exacte de l'état actuel du rosminianisme.

Pour commencer par le côté le plus général de la question, on peut dire que, s'il y a encore aujourd'hui en Italie des rosminiens, il n'y a pas, à proprement parler, de rosminianisme ; il n'y a plus à l'heure présente de mouvement rosminien dans l'ensemble de la pensée italienne. Pour trouver un semblable mouvement, il nous faudrait remonter jusqu'à l'époque fameuse du *Risorgimento*, et encore faudrait-il dire que, même à cette époque, le rosminianisme a été beaucoup plus important comme tendance morale et comme mouvement de renaissance religieuse que comme école de philosophie. Il est incontestable que le grand philosophe italien a su créer dans la Péninsule, jusque-là endormie ou à peu près — je fais une exception pour Galluppi — un puissant mouvement intellectuel, un réveil même de la pensée philosophique. Tommaseo, Ruggiero Bonghi, Manzoni, pour ne citer que quelques-uns et des meilleurs, ont réussi assurément à prendre une place très honorable parmi les philosophes les plus en vue de l'Italie contemporaine. La formation

1) Voir sur les origines du mouvement : F. Palhoriès, *Rosmini*. Un vol. de la Collection « Les Grands Philosophes ». Paris, Alcan.

de l'Ordre des Rosminiens — Institut de la Charité — avec ses maisons d'études à Stresa, à Domodossola, en Angleterre, les discussions très vives avec Gioberti et ses partisans, les polémiques avec les néo-hégéliens, tout cela a contribué à mettre en relief la pensée rosminienne et à lui donner pour un temps une influence philosophique considérable. Mais cette influence fut de courte durée. J'ai indiqué très brièvement dans mon *Rosmini* les causes, d'ailleurs assez diverses, qui ont retardé et limité le développement de cette philosophie [1]). A l'heure qu'il est, le rosminianisme n'est plus une Ecole, ni même un groupement philosophique ; et un historien aussi bien informé que l'est M. Giovanni Amendola, de Rome, a pu présenter récemment au Congrès international d'Heidelberg, un article sur *la philosophie italienne contemporaine* sans même consacrer un simple alinéa à Rosmini et à ses partisans. Il y a là, sans doute, un oubli qui tient à ce que l'attention de l'auteur était distraite par la multitude des courants divers ; le fait, cependant, mérite d'être relevé : il indique suffisamment le peu de place que tient aujourd'hui dans l'ensemble de la pensée italienne la philosophie de Rosmini [2]).

Les plus grands noms de la philosophie italienne contemporaine, Carlo Cantoni, Benedetto Croce, Alessandro Chiappelli, Francesco de Sarlo, Mario Bertini, Giacomo Barzelotti, Bernardino Varisco, Piero Martinetti, Cosmo Guastalla — j'en oublie sans doute et de très distingués, — tous ces philosophes se rattachent par des liens plus ou moins lâches à Kant, à Hegel, à Stuart Mill, à Auguste Comte, à Wundt ; l'Italie a même produit dans ces derniers temps une école pragmatiste vivante et féconde avec Mario Calderoni, Giovanni Papini, Giuseppe Prezzolini et Giovanni Vailati. Mais, au milieu de cette efflorescence et de cette activité philosophique, l'école rosminienne n'a pu trouver sa place et conserver l'influence dont elle avait joui, vers le milieu du siècle, pendant quelques années. Nous ne pouvons donc signaler qu'un petit nombre de professeurs ou d'écrivains qui aient subi ou accepté, encore avec bien des nuances, l'action de la pensée de Rosmini. Quelques-uns d'entre eux ne manquent ni de talent, ni d'éclat ; le nom de plusieurs restera, et à bon droit, dans l'histoire de la philosophie italienne du XIXe siècle ; mais, encore une fois, je ne vois là que des personnalités isolées et rien qui puisse constituer, au sens propre du mot, une école. Le rosminianisme n'est plus assez vivant

1) Voir *Rosmini*. Paris, Alcan, 1908, pp. 385 suiv.
2) Cfr. Revue de métaphysique et de morale, sept. 1908.

pour pouvoir tenir sa place à côté de l'hégélianisme, de l'idéalisme, du positivisme ou du néo-thomisme de l'Italie actuelle.

Citons d'abord, sans d'ailleurs attacher à cet ordre aucune intention de préséance, M. Michelangelo Billia, *libero docente* à l'Université de Turin, fondateur et directeur pendant une dizaine d'années du *Nuovo Risorgimento*. Il reconnaît devoir à Rosmini sa méthode, son système et la direction qu'ont prise son esprit et ses études ; il considère le philosophe de Rovereto comme le penseur le plus compréhensif qui ait paru : on sait que Carlo Cantoni avait déjà appelé Rosmini l'Herbert Spencer de l'Italie. Lors des polémiques qu'a soulevées la *question rosminienne,* M. Billia a publié un volume de controverse où il s'efforce, en les rattachant au contexte, de donner un sens catholique aux fameuses propositions condamnées [1]).

Il est intéressant de rapprocher de cet effort la tentative que fit Mgr d'Hulst pour reconstruire avec les seules propositions incriminées tout le système philosophique et théologique de Rosmini. M. Billia éclaire les propositions par le contexte, Mgr d'Hulst crée, pour ainsi dire, le contexte ou plutôt un contexte à l'aide des propositions [2]). Mais cette fidélité à la mémoire et à la doctrine du grand roveretain n'est chez M. Billia ni idolâtrie, ni servitude, ni exclusivisme. Il ne partage pas la rigueur de Rosmini contre Gioberti et Malebranche ; comme Rosmini, il s'élève fortement contre la théorie kantienne de la raison pure, mais il trouve dans les écrits du philosophe de Kœnigsberg la source d'une grande élévation mentale ; dans un de ses derniers écrits, il cherche à simplifier et à perfectionner la théorie rosminienne de la perception [3]).

Le professeur Giuseppe Morando, de Lodi, doit aussi être compté parmi les plus fidèles admirateurs de Rosmini. Le *Corso elementare di filosofia* qu'il a publié à l'usage des classes, n'est guère qu'une exposition, très lumineuse d'ailleurs et mise à la portée de la jeunesse, de la philosophie de Rosmini [4]). Il a, lui aussi, publié un volumineux travail de polémique et surtout d'apologétique rosminienne sur le sens et la portée des Quarante propositions [5]).

1) Michelangelo Billia : *Quaranta proposizioni attribuite ad A. Rosmini coi testi originali completi dell' autore e con altri dello stesso che ne compiono il senso*, Ulrico Hoepli, Milano, 1889.

2) d'Hulst : *Mélanges philosophiques*, Poussielgue, Paris, 1892, p. 459, et : *Les propositions de Rosmini condamnées par le Saint-Office.*

3) *La percezione intellettiva* (Estratto della Rivista di filosofia, an. I, nº 2), Formiggini editore, 1909.

4) *Corso elementare di filosofia*, tipografia editrice Cogliati, Milano, 1898-1899.

5) *Esame critico delle XL proposizioni rosminiane condannate dalla S. R. U. Inquisizione*, Studi filosofico-teologici di un laico. Cogliati, Milano, 1905.

En 1906, il a fondé à Lodi, pour faire suite au Nuovo Risorgimento disparu, la Rivista Rosminiana, qui paraît tous les mois, organe officiel de la philosophie rosminienne.

« Ce périodique, y lisons-nous dans le *programme*, a pour but la défense et l'illustration du spiritualisme chrétien dans le domaine de la raison philosophique et scientifique. Il s'abrite sous le nom du grand philosophe de Rovereto, parce qu'il tient Rosmini pour un des plus dignes et des plus grands représentants de la philosophie spiritualiste contemporaine, et aussi parce qu'il veut indiquer par là la direction générale qu'il prétend prendre. — Notre intention n'est pas de nous appliquer exclusivement à l'étude de la pensée rosminienne... ni de monter la garde autour de toutes les opinions de Rosmini... nous ne prétendons pas défendre une *doctrine fermée*, un *système clos*, mais plutôt nous voulons prendre en mains la cause de la vérité et de la justice, et nous engager dans une voie lumineuse et ascensionnelle » [1]). Et, de fait, ce périodique ne s'occupe pas uniquement de la philosophie rosminienne ; nous y trouvons des articles sur la psychologie du Dante, la pédagogie, les sciences sociales, les questions religieuses actuelles, etc. Rosmini, cependant, et c'est là chose toute naturelle, y tient la première place. La *Revue* rend compte de tout ce qui se publie sur le grand philosophe et dans ces comptes rendus elle trouve une occasion d'affirmer, de redire, d'éclaircir, à l'encontre de toutes les oppositions, soit le vrai sens, soit la portée et la valeur du système rosminien [2]). Plusieurs articles importants méritent d'être signalés : *Antonio Rosmini medico e naturalista*, par Leopoldo Nicotra, professeur ordinaire de Botanique à l'Université royale de Messine [3]) ; *Il pensiero critico-letterario di A. Rosmini*, par Corinna Gavazzi [4]) ; *Il rosminianismo e l'Enciclica « Pascendi »*, par le professeur Morando [5]) ; *Rosmini e la pedagogia*, par le même [6]), etc. Cette revue a ouvert aussi une souscription pour l'érection à Stresa d'un monument en l'honneur de Rosmini [7]). L'appel a été entendu et les souscripteurs furent très nombreux ; mais ceci évidemment est tout à fait étranger à l'influence philosophique de Rosmini et nous écarte de notre sujet.

1) Rivista Rosminiana, Anno I, nº 1, juillet 1908 — programma. — Lodi, Direzione ed amministrazione, Via Fissiraga, 14.

2) Voir à la fin de chaque numéro *Bibliografia, Note e commenti alla filosofia contemporanea, Cronaca.*

3) Anno I, nº 5, janvier 1907, etc.

4) Anno I, nº 9, mai 1907, etc.

5) Anno II, nº 5, janvier 1908.

6) Anno II, nº 6, février 1908.

7) On sait qu'une magnifique statue de Rosmini orne l'un des plus beaux jardins publics de Milan.

Après le professeur Morando citons encore parmi les partisans ou plutôt les admirateurs et les disciples plus ou moins fidèles de la pensée de Rosmini, J. B. Zoppi de Vérone, les professeurs Allievo de Turin, Petrone de Naples, Nicotra, avant le désastre, professeur à l'Université de Messine ; Luzzati, de Rome, Chiovenda, élève autrefois des prêtres rosminiens, également de Rome; quelques prêtres de la doctrine chrétienne (Scolopi) à Florence ; à Novare, le professeur Bosone qui a pris comme texte de son cours au lycée l'ouvrage de M. Morando ; enfin le professeur Caviglione à qui nous devons un très beau volume, *il Rimorso*. C'est un ardent rosminien et il n'entend pas qu'on diminue la gloire ni qu'on entame l'originalité de son illustre maître. Précisément à propos du chapitre final de mon livre où je m'efforce d'établir la *parenté intellectuelle* de Rosmini et ses attaches avec les philosophies antérieures, M. Caviglione écrit : « C'est là une prétention bien étrange et même mesquine de vouloir faire entrer un penseur de la force de Rosmini dans les cadres des philosophies qui ont précédé... *Rosmini est Rosmini* » [1].

M. le professeur Adolfo Renier, de l'Université de Turin et directeur du Giornale storico della letteratura italiana [2], fait justement observer à M. Caviglione l'étroitesse de ce point de vue : aucun penseur, fût-il même le plus puissant des génies, n'est vraiment lui-même et ne peut être compris que si on le rapproche de tous ceux qui l'ont précédé, chez lesquels il est allé puiser la source de son inspiration et où il a trouvé le point de départ de sa pensée. M. Caviglione, d'ailleurs, montre moins d'intransigeance et d'exclusivisme dans un article de meilleure forme qu'il consacre à mon *Rosmini* dans le numéro mars-avril de la Cultura filosofica de Florence, dirigée par le professeur de Sarlo [3].

Pour terminer cette rapide esquisse, qui ne veut être qu'une note, nous devons mentionner l'Académie royale de Rovereto. C'est dans cette ville, comme chacun sait, que naquit en 1797 le célèbre Italien ; aussi son souvenir y est-il particulièrement vivant. Presque tous les comptes rendus des Actes académiques renferment une étude, une notice ou des documents sur celui qui est considéré à juste titre comme la gloire de la ville. Chaque année, à l'époque

1) C. Caviglione, la Cultura, XXVIII, 271.

2) Dans Giornale storico, etc.

3) Il s'exprime, en effet, ainsi : « Io non neghero l'influenza nè dell Hegel nè degli altri filosofi sul Rosmini ; senza di essi, come senza le critiche mosse dal nostro Gioberti, per esempio, il pensiero rosminiano avrebbe avuto uno sviluppo differente e probabilmente meno ricco e meno complesso. » P. 185.

anniversaire de sa mort, on y célèbre une commémoration et des orateurs distingués viennent, en des discours solennels, rappeler les mérites de savant, de philosophe, de patriote que réunit la grande figure du Roveretain.

Dans le même ordre d'idées, rappelons encore les fêtes académiques qui eurent lieu en 1897, pour célébrer le premier centenaire de la naissance de Rosmini. A cette occasion, et sur la proposition de l'illustre Antonio Fogazzaro qui, lui aussi, doit être compté parmi les grands admirateurs du philosophe, les rosminiens publièrent en deux gros volumes, toute une série d'études où la pensée du maître est présentée sous ses multiples aspects. C'est là une œuvre considérable et un apport de haute valeur à l'histoire de la philosophie rosminienne. Parmi les écrivains qui contribuèrent à élever à la gloire de Rosmini ce monument, il faut citer des hommes tels que Fogazzaro [1]), Giuseppe Morando [2]), Michelangelo Billia [3]), Vincenzo Lilla [4]), J. B. Zoppi [5]), Giuseppe Allievo [6]), Iginio Petrone [7]), Albert Bazaillas [8]) et Eugène Beurlier [9]).

Enfin, je dois dire un mot de l'Institut religieux fondé par Rosmini. L'oubli serait une injustice et une ingratitude. J'ai rencontré parmi les religieux de l'Institut de la Charité, des hommes de travail et de pensée, et je suis heureux de les remercier ici de la charmante courtoisie avec laquelle ils ont bien voulu mettre à ma disposition les manuscrits de leur célèbre fondateur. Ils dirigent dans le nord de l'Italie à Domodossola et à Strésa sur les bords du Lac Majeur, là même où mourut Rosmini, deux magnifiques collèges. C'est là et dans toutes leurs maisons que vit encore la grande âme de Rosmini faite de lumière, de droiture intellectuelle et d'inlassable énergie; c'est là que se continuent son amour du travail, son attachement à la jeunesse, sa piété sincère et sans ostentation. Les maisons de l'Institut de la Charité et les collèges que dirigent les Rosminiens sont évidemment un centre d'où rayonne l'influence du grand penseur, mais encore et surtout, chacun le comprend, c'est bien plus

1) *La figura di Antonio Rosmini*, vol. I, p. 1, etc.
2) *Il principio fondamentale della filosofia rosminiana davanti alla ragione ed alla tradizione*, I, p. 47, etc.
3) *Il carattere morale di A. Rosmini*, I, p. 99.
4) *Le fonti del sistema filosofico di A. Rosmini*, I, p. 249.
5) *Antonio Rosmini e l'economia politica*, I, p. 407.
6) *Il concetto pedagogico di Rosmini*, I, p. 521.
7) *La sua ideologia e quella degli altri*, II, p. 173.
8) *Rosmini et Malebranche*, II, p. 23.
9) *L'évolution du kantisme vers le rosminianisme dans la philosophie française contemporaine. — L'être idéal chez Rosmini et chez M. Lachelier*, II, p. 185.

d'influence religieuse et morale qu'il s'agit ici que d'influence strictement intellectuelle et philosophique.

Parmi les prêtres rosminiens les plus distingués, je citerai seulement — il faut savoir se borner — A. G. Pagani qui vient de publier en deux solides volumes une vie très remarquable du fondateur de l'Institut [1]). Même après les biographies de Paoli [2]) et de William Lockhart [3]), c'est de beaucoup ce que l'on a publié de mieux sur la vie et les travaux de Rosmini.

Tel est donc dans son ensemble l'état actuel du rosminianisme en Italie : pas de groupement, pas d'Ecole, pas d'Université, une Revue, et des penseurs isolés, que réunit une commune admiration pour Rosmini, mais que séparent des divergences parfois capitales dans la manière dont ils utilisent son œuvre ou même dont ils l'interprètent et la comprennent.

F. Palhoriès,
Docteur ès lettres.

II.

L'ŒUVRE SCIENTIFIQUE ET PHILOSOPHIQUE DE CÉSAR LOMBROSO [4]).

La signification de la mort de Lombroso [5]). — Au lendemain de la mort de Lombroso, on assista, dans la presse italienne, à des manifestations d'un vif intérêt [6]). Aucun journal qui ne contînt, avec l'annonce de la mort du psychiatre de Turin, un article dû à quelque savant, et destiné à encenser la mémoire du « Maître ». Il semblait que tous ceux dont le passé scientifique était

1) *La vita di A. Rosmini scritta da un sacerdote dell' Istituto della Carità*, 2 vol. Unione tipografica editrice, Torino, 1897. — Pour différentes raisons, cet ouvrage n'a été mis en vente que plusieurs années après l'impression.

2) *A. Rosmini e la sua prosapia*, Rovereto, Grigoletti, 1880.

3) *Life of Antonio Rosmini*, 2 vol. in-12. Kegan Trench and Co, London. Traduction française par E. Segond, 1 vol. in-8o, Perin, 1889, Paris; traduction italienne par Sernagiotto, Venezia, 1888.

4) Traduit de l'italien [N. D. L. R.].

5) Cfr. mes publications précédentes sur Lombroso : Gemelli, *Le dottrine moderne della delinquenza. Critica delle dottrine criminali positiviste.* Firenze, libreria editrice Fiorentina, 1908, dont paraîtra sous peu la deuxième édition et aussi la traduction française et anglaise. — Voir cette Revue : 1909, n. 3, p. 481. — Gemelli, *I funerali di un uomo e di una dottrina. In morte di Cesare Lombroso.* Monza, Tip. Artigianelli, 1909.

6) Un journal hebdomadaire qui se publie depuis un an à Florence sous la direction de G. Prezzolini, *la Voce*, publie sur Lombroso un important article signé Alberto Vedrani (anno I, n. 50-52 ; anno II, n. 2). Sans épouser les tendances de *la Voce*, il faut louer la grande sincérité de cet organe. Je suis heureux d'emprunter

lié à ce nom de Lombroso eussent senti le besoin d'affirmer que leur production scientifique avait sa raison d'être dans la sienne. Il semblait qu'ils eussent ainsi voulu faire amende honorable du détachement de plus en plus grand qui s'était manifesté entre eux et lui. Ce fut le cas de Enrico Ferri [1]), Morselli, Tamburini, Sergi et de bien d'autres. Il semblait que, pour un instant, fût revenu le

quelques phrases à l'article de M. Vedrani, pour faire connaître aux lecteurs de cette revue le groupe courageux de jeunes qui publie *la Voce*. Ce journal a provoqué de vives colères chez quelques gros bonnets en montrant ce qu'il y a derrière certaines réputations. Voici ce qu'écrit Vedrani :

« Sempre così : in tutti gli sproloqui di tutti questi discepoli si ripete la visione megalomane di grandi conquiste compiute, di grandi battaglie combattute, di lotte titaniche con la vittoria in fronte e le bandiere ai venti, essi fossero la grande armata o fossero saliti con Deodato Schiaffino sull'altura di Calatafimi. C'è da dubitare che tra tanti lampi di genio, fasci di luci, intuizioni, divinazioni, abbacinamenti, accensioni dello sguardo, lotte vittorie e implacabili vicende, rosse bandiere e tumulti di mischie resti un po' di luogo alla ragione et alla verità scientifica.

» Ed è naturale che noi ci domandiamo : che cosa c'è di vero o di falso in queste visioni di grandezze titaniche, galileiane e michelangiolesche ? Che cosa ha fatto questo morto e che rimane della sua opera ? »

Et il conclut : « Il valore effettuale di Cesare Lombroso non corrisponde, o io m' inganno, all'ampiezza, senza fondo e senza confini, delle lodi che ne han fatto massime in questi giorni i più rumorosi tra i suoi seguaci. Egli non può in nessun modo essere agguagliato, come vuole Ferri, a quelle grandiose nature di osservatori e di ricercatori che furono, per fortuna del genere umano, Virchow e Pasteur. Egli non può, senza ingiuria grossolana della storia, figurare come il più geniale rappresentante del pensiero latino nella seconda metà del secolo XIX, come altri ha asserito. Le idee madri e capitali de' suoi scritti, dalla degenerazione all'atavismo, dalla pellagra al genio e alla delinquenza non sono sue ; egli solamente le agitò e più d'una volta le intorbidò. Su queste egli scrisse molto : io, per rispetto alla purezza della vita e degli entusiasmi di quest'uomo singolare, non pronunzierò la parola grafomania che egli e i suoi lanciarono a la memoria del grande Leopardi : ma certo egli scrisse molti volumi il cui valore non è affatto proporzionale alla mole. Fantasia insomma, diffetto di critica : onde la credulità.

» Quanto a certi seguaci che declamano continuamente di battaglie combattute e di vittorie e di bandiere, si può dire che più che battaglie essi han fatto delle *dimostrazioni* per le vie con sbandieramenti e clamori. Non del tutto inutili se hanno valso a diffondere la convinzione di una certa affinità tra delitto e pazzia : lo studio della quale affinità dovrà esser ripreso da la nuova psichiatria e trattato più seriamente e positivamente. Le dimostrazioni sono qualche volta utili, anche se vi si caccino dentro de' ragazzi a provocarci il subbuglio. »

1) Enrico Ferri écrivait dans un article sur Lombroso *(Nuova Antologia*, 15 novembre 1909) : « Cesare Lombroso fu un grande continuatore di Galileo » ; et il poursuit, fort sérieusement : « ...la documentazione dei fatti che Lombroso accumula e coordina con potenza michelangiolesca... Darwin, Spencer, Pasteur, Charcot, Virchow furono i giganti di quel momento mirabile di scienza internazionale, e con essi Lombroso sta a rappresentare la meravigliosa ascensione del pensiero umano, ecc... Io dovetti assuefare gli occhi della mia mente a non restare abbacinati all' accenno delle sue intuizioni geniali. »

Ferri fut un des plus ardents disciples de Lombroso et aussi l'un des moins soumis. Rappelons ses écrits : *La teoria della imputabilita e il libero arbitrio*, 1878 ; *Nuovi orizzonti del diritto e della procedura penale*, Bologna, 1881 ; *Sociologia criminale*, Torino, 1872.

moment où tous appartenaient plus ou moins à l'école de Turin. C'est que vraiment en Lombroso disparaissait un chef d'école. Sa mort fermait une époque, un cycle d'études, en apparence au moins glorieux. Il était naturel que les hommes qui, avec Lombroso, constituèrent cette époque, tentassent aujourd'hui d'arrêter encore un instant ce passé au seuil de la tombe.

Notre jugement paraîtra sévère et même peu généreux. Pourtant, au-dessus des hommes il faut mettre les idées et c'est pour nous un devoir de défendre les nôtres. Notre excuse sera précisément cette ingénuité que tous se prêtent à reconnaître chez Lombroso ; lui-même d'ailleurs nous serait reconnaissant de marquer fortement la distance qui nous sépare. Je me rappelle encore notre première rencontre. Je lui parlais de quelques-unes de mes recherches qui précisément venaient de paraître dans une grande revue allemande, et qui contredisaient clairement un des postulats les plus chers de son école. Il ne me connaissait point. Comment, me dit-il, vraiment vous avez fait ces recherches, et son regard disait assez comment, à ses yeux, il était impossible que la soutane pût s'accorder avec le microscope. Après quelques mots, il s'en alla, répétant un « impossible » qui manifestait clairement ses dispositions à notre égard.

Il faut donc mettre à nu la pauvreté des théories lombrosiennes, en montrer l'insuffisance, les contradictions, les inconséquences, les erreurs, tout en marquant aussi ce qu'il y a de bon dans la production scientifique et philosophique de Lombroso.

C'est que cette œuvre ne fut pas seulement une œuvre de science ; Lombroso ne s'est pas contenté d'apporter des contributions à la science expérimentale, il a voulu s'élever plus haut. Lui et ses élèves, grisés par certains résultats heureux, ont voulu fonder une nouvelle conception philosophique de l'univers. De l'étude anthropologique de l'homme, de l'application des graphiques à l'étude de certaines fonctions organiques, de l'étude histologique des centres nerveux, est sortie une conception qui prétendait transformer jusqu'à la morale et instituer une morale soi-disant scientifique, pour laquelle les vertus et les vices n'étaient plus qu'un exposant des conditions organiques.

Continuant dans cette voie, Lombroso s'attaque à Dieu, à l'esprit, au libre arbitre et croit en avoir fini avec ces vieilleries métaphysiques, parce qu'il a établi certaines mensurations craniennes et découvert certains antécédents matériels de la volonté. Il croit avoir prouvé la doctrine de son maître, Moleschott, pour lequel « l'homme est la résultante de ses parents, de sa nourrice, du lieu, de l'histoire, de l'air, de l'eau, du sol et de la lumière, de la nourriture et

du vêtement ; sa volonté est l'effet nécessaire de toutes ces causes, elle est liée à une loi naturelle comme la planète à son orbite et la plante à son terrain de culture » [1]). Continuant toujours, Lombroso, après avoir nié la liberté humaine, porte une main sacrilège sur le génie, il étudie le crâne du Tasse, d'Alfieri ou de Leopardi et, en bon matérialiste, il compare l'élan du génie aux impulsions maladives de l'épileptique.

L'œuvre scientifique de Lombroso avait donc bien un contenu philosophique. Cette philosophie, comme l'observe fort bien Gentile [2]), n'est pas à chercher dans les déclarations explicites de l'Ecole, mais bien plutôt dans ses présuppositions. C'est elle qui en inspire toutes les recherches et qui donne leur signification aux résultats qu'elle a obtenus. De ce caractère philosophique de la production scientifique de Lombroso résulte qu'elle représente et personnifie une des formes les plus importantes de la pensée italienne, ce matérialisme qui, pendant plusieurs années, eut un empire si néfaste en Italie. Brunetière a reproché aux savants de ne pas s'être contentés d'enregistrer des faits et de formuler des lois, mais d'avoir voulu construire des systèmes. C'est bien le reproche que l'on peut faire à Lombroso. Ce fut précisément la faute des hommes de ce temps et, parmi les Italiens, la sienne en particulier. Il se fait que l'erreur était grave, et ces mêmes hommes durent assister à la ruine complète de leur système.

On nous reprochera sans doute, de nous acharner sur un mort, mais néanmoins il faut dire clairement notre pensée, au risque même de paraître cruel, car, en somme, nous ne ferons que constater un fait.

Ce fait, c'est que les funérailles de Lombroso furent aussi les funérailles d'une idée, qui a ébloui les esprits, a renversé bien des doctrines, et dont il ne reste rien ou presque rien. Aujourd'hui, sans l'intervention de l'école allemande et anglaise, des recherches

1) Voir les divers écrits de Moleschott, et surtout les deux célèbres introductions au cours de physiologie expérimentale qu'il faisait à l'Université de Turin et qui eurent, comme le remarque fort bien Gentile (v. plus loin), tant d'influence dans la formation du positivisme italien: *L'unità della vita*. Torino, Loescher, 1862, et *Dei limiti della natura*. Torino, Loescher, 1862 (trad. allemande à Giessen en 1864). Pour étudier la filiation des idées, de Moleschott à Lombroso, voir Lombroso, *La mente di Moleschott*, Archivio di Psichiatria, 1893. A côté de Moleschott, Büchner a aussi exercé une grande influence sur Lombroso. Pour étudier la genèse de la pensée de Lombroso, voir aussi la préface qu'il fit pour la traduction italienne de l'œuvre de Moleschott, *La circolazione della vita*, trad. sulla 4. ed., Albrighi, Brigola, 1864, et aussi son écrit *Le nuove conquiste della psichiatria*, Annuario della R. Università di Torino, 1886. Voir encore Morselli, *C. Lombroso e la filosofia scientifica* nel volume : *L'opera di Cesare Lombroso nella scienza e nelle sue applicazioni*. Torino, Bocca, 1906.

2) *Cesare Lombroso e la scuola italiana di sociologia*. La Critica, a. VII, f. IV.

biométriques et des recherches psychologiques, il ne resterait de l'anthropologie criminelle que certaines applications pratiques. Cette ruine tragique de conceptions qui eurent leur temps de succès, me fait éprouver le même sentiment pénible que dut ressentir ce savant dont j'oublie le nom et qui entra dans la salle de médecine légale à l'Université de Turin, au moment où l'on venait de faire l'autopsie du maître. Il a raconté ses impressions dans un de nos grands journaux. Le cadavre gisait sur la table anatomique, le cuir chevelu rabattu sur le visage en masquait les traits. La cervelle était éparse et le préparateur, habitué depuis longtemps à cette triste besogne, murmurait : « Voilà ce qui reste du pauvre professeur ». Pendant ce temps, le cerveau du professeur se balançait dans un bocal au milieu d'autres cerveaux semblables et il semblait dire : « Je ne pèse que 1300 grammes, à peine un cerveau moyen ! [1]) Ainsi donc, ou bien mon propriétaire avait tort lorsqu'il disait que le génie est dû à une irritation des lobes frontaux, ou bien il avait tort quand il pensait être lui-même un homme de génie. La tête était grosse, non pas que je pesasse beaucoup, mais seulement parce que la boîte cranienne était d'une épaisseur notable. » Ironie des choses humaines ! Il restait pourtant une consolation aux amis du maître. Ses artères cérébrales ne manifestaient aucune artério-sclérose, il était encore jeune. Et pourtant le maître avait dû constater depuis longtemps qu'il avait dépassé le sommet de la montagne, et qu'il se trouvait sur l'autre versant. Non seulement l'heure de la descente physique avait sonné pour lui-même, mais, chose plus pénible, elle avait sonné pour les idées qui lui étaient chères. Il sentait qu'avec notre génération avait passé sur le pays une vague de spiritualisme. C'est à nous, les jeunes, auxquels Lombroso et ses collègues avaient appris à user des instruments de la recherche expérimentale, penchés sur le cerveau pour en épier les mouvements intimes, à nous qui apprenions sur les bancs de l'école les fastes glorieux de l'école positiviste, c'est à nous qu'il appartenait de revendiquer les droits de l'esprit méconnus par nos maîtres. Bien plus, il nous appartenait de retrouver jusque dans les salles d'anatomie, les laboratoires de physiologie, les cliniques, cette foi que nos maîtres y avaient étouffée.

1) P. Foa, dans le procès-verbal d'autopsie, note qu'il pesait 14 grammes de moins que le cerveau moyen d'un homme de la stature de Lombroso. Voir Pathologica, déc. 1909. On sait que Lombroso avait légué son cadavre à l'institut qu'il dirigeait. Maint épisode de sa vie prouve qu'il se considérait comme un homme de génie. Voir Sergi, dans Nuova Antologia, 15 novembre 1909, et le volume où ses filles Paola et Gina ont rassemblé de nombreux souvenirs sur sa mémoire : *Cesare Lombroso, appunti sulla vita, le opere.* Torino, Bocca, 1906.

Lombroso s'apercevait de ce progrès du courant spiritualiste, il éprouvait le besoin d'être lui aussi à la hauteur des temps, mais il s'arrêtait an milieu du chemin pour devenir spiritiste. C'est ainsi qu'Eusapia Paladino parvenait à se jouer de lui, comme elle fit de Morselli et d'autres, ou plutôt, c'est ainsi que la méthode expérimentale faisait faillite entre les mains de ceux qui en avaient abusé.

Les hommes du temps nouveau n'avaient pas même épargné au maître la peine de voir venir la fin peu glorieuse vers laquelle marchait son idée. A la veille de sa mort, Lombroso dut se sentir profondément attristé, en lisant ce qu'écrivait de lui Giovanni Gentile à propos du positivisme italien [1]). Si Lombroso et ses élèves, dit-il, avaient su suivre la vraie méthode philosophique, *l'ordo philosophandi* [2]), ils auraient évité toutes les erreurs fameuses qui, depuis trente ans et plus, vont se propageant de par le monde, leurs doctrines auraient pris une signification tout autre que celle que leurs auteurs ont toujours voulu leur donner, et les vérités incontestables qui s'y trouvent contenues, dépouillées de leur enveloppe fausse, auraient certainement fait plus de chemin, rencontré moins de difficultés et de résistances, et elles auraient exercé une action plus efficace dans ce domaine pratique vers lequel les recherches du maître et de ses élèves s'étaient essentiellement dirigées.

Cette constatation de Gentile eût certes attristé le maître, comme dut l'attrister il y a quelque temps déjà le jugement d'un élève insoumis, Brugia [3]), qui disait de lui que « l'exubérance de son imagination le rendait plus fertile que fécond, qu'il avait plus de promptitude que de préparation et plus de foi que de solidité logique ».

Il nous sera permis à nous aussi d'être sévère pour Lombroso et pour son œuvre. Nous ne ferons que constater un fait déjà mis en lumière par bien d'autres et par ses élèves eux-mêmes.

1) *Cesare Lombroso e la scuola Italiana di anthropologia criminale.* La Critica, a. VII, fasc. IV, 30 luglio 1909.

2) Gentile, au début de son article, cite un mot de Spinoza, qu'il applique à Lombroso, mutatis mutandis.

« Cuius rei causam fuisse credo, dit Spinoza, quod ordinem philosophandi non tenuerint. Nam naturam divinam, quam ante omnia contemplari debebant, quia tam cognitione quam natura prior est, ordine cognitionis ultimam, et res, quae sensuum obiecta invocantur, omnibus priores esse crediderunt. Unde factum est, ut, dum res naturales contemplati sunt, de nulla re minus cogitaverint quam de divina natura, et quum postea animum ad divinam naturam contemplandum appulerint, de nulla re minus cogitare potuerint quam de primis suis figmentis, quibus rerum naturalium cognitionem superstruxerant, utpote quae ad cognitionem divinae naturae nihil iuvare poterant ; adeoque nihil mirum, si sibi passim contradixerint » (*Eth.*, pars II, prop. X, schol.).

3) *La dottrina della degenerazione.* Torino, 1906.

César Lombroso et son époque [1]. — J'ai dit qu'avec Lombroso se fermait une époque scientifique. Il était en fait le représentant le plus actif et le plus brillant de cette époque qui eut son apogée vers 1880. Après la formation de l'unité italienne, notre Université était chose assez pauvre. Les guerres de l'indépendance lui avaient enlevé ses meilleurs éléments et ses énergies les plus fécondes. Mais après de longues années d'inactivité, elle semblait reprendre vigueur et elle présentait même un développement inattendu, grâce surtout à l'école de médecine. On y sentait l'influence des recherches fécondes qui se faisaient en Allemagne, en France et en Angleterre, et les idées nouvelles gagnaient tous les esprits. La théorie de l'évolution triomphait sous la forme que lui avait donnée Darwin. L'influence de Huxley, les premiers essais de Haeckel, les premiers pas de la chimie organique, montrant la possibilité d'une synthèse organique, les premières découvertes sur la structure fine du système nerveux, la physiologie du système nerveux mettant en lumière les connexions physiologiques du fait psychique, tout cela conduisait nécessairement par des voies diverses à une conception unique. C'était l'âge d'or de l'atome inerte dont les combinaisons semblaient pouvoir expliquer jus-

1) Parmi les nombreuses œuvres de Lombroso, citons les suivantes :

Sulla pazzia di Cardano, 1855. — *Influenza della civiltà sulla pazzia e della pazzia nella civiltà*, 1856. — *Ricerche sul cretinismo in Lombardia*, 1859. — *Frammenti medico-psicologici*, 1860. — *Genio e follia*, 1864. — *Esperienze per lo studio della geologia e profilassi della pellagra*, 1869 — *Letture sull'origine e sulla varietà delle razze umane*, 1871-1892. — *Maiz e pellagra in Italia*, 1872. — *Studi clinici ed esperimenti sulla natura, causa e terapia della pellagra*, 1872. — *Sulla eziologia della pellagra*, 1873. — *La poesia ed il crimine*, 1876. — *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, alla medicina legale ed alle discipline carcerarie*, 1876. — *Sull'incremento del delitto in Italia e sui mezzi per arrestarlo*, 1879. — *L'amore nei pazzi*, 1881. — *L'amore nel suicidio e nel delitto*, 1881. — *Omicidio e furto*, 1882. — *Il delirio di persecuzione nell'amore*, 1883. — *Due tribuni studiati da un alienista*, 7 ediz., 1883. — *Studi sull'ipnotismo*, 1887. — *L'uomo delinquente*, 1887-1895. — *L'uomo di genio*, 1898. — *Le nuove conquiste della psichiatria*, 1887. — *Le più recenti scoperte di antropologia criminale*, 1893. — *L'antisemitismo e le scienze moderne*, 1894. — *L'uomo di genio in rapporto alla psichiatria, alla storia ed all'estetica*, 1894. — *La pazzia nei tempi antichi e moderni*, 1895. — *Grafologia*, 1895. — *La funzione sociale del delitto*, 1899. — *Genio e degenerazione*, nuovi studi e battaglia, 1907.

On trouvera la bibliographie complète dans le volume de Paola et Gina Lombroso : *Cesare Lombroso, appunti sulla vita, le opere*. Torino, Bocca, 1906.

Citons encore l'Archivio di antropologia criminale e psichiatria, dirigé par Lombroso et Ferri et qui se publie encore à Turin.

Peu de jours après sa mort parut l'ouvrage *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici*, Torino, 1909 On y trouve sa dernière pensée sur la nature du spiritisme. Pour les autres auteurs cités, on nous permettra de renvoyer le lecteur à : Gemelli, *Le dottrine moderne della delinquenza*, 2a ed., Firenze, 1910.

qu'aux corps vivants. C'était le moment où la sensation paraissait n'être qu'une vibration de molécules et la pensée qu'une sécrétion du cerveau. Age d'or où la naïveté des savants et leur enthousiasme les empêchaient de voir l'inconséquence de leurs postulats philosophiques ; âge d'or où l'on pouvait concevoir les grands systèmes simplistes du positivisme. Lombroso appartient à cette époque et il en est la meilleure expression. C'était [1]) le moment où, dans l'efflorescence des recherches expérimentales, se constituait le matérialisme mécaniciste de Moleschott, Büchner et Colzbue, et où s'affirmait, bien en dehors de la philosophie, dans tout le domaine des sciences physiques et morales, l'influence d'Auguste Comte et de Stuart Mill. Un extraordinaire développements d'idées philosophiques, dérivées des notions scientiflques, faisait naitre une nouvelle conception de l'Univers. La doctrine à peine éclose de la conservation de l'énergie et de la matière, de la transformation des forces, la théorie cellulaire, l'embryologie et l'anatomie comparée, la reconstitution des formes fossiles, la théorie des causes virtuelles en géologie, la découverte de l'antiquité du genre humain, la création de l'anthropologie criminelle, l'obsession du fait, la cécité pour tout ce qui n'est pas le fait brutal, vu et mesuré avec les instruments scientifiques, tout cela, dans la période qui va de 1850 à 1870, avait fait mûrir une nouvelle philosophie qui rencontre un consentement unanime vers 1880. C'est l'époque où se forme César Lombroso.

Il se forma à l'école d'un homme qui eut une grande influence sur les jeunes gens de son temps, Jacques Moleschott. De Sanctis l'avait appelé à Turin pour enseigner la physiologie et, comme le dit Gentile dans son histoire du positivisme italien [2]), il avait apparu dans le champ de la culture philosophique italienne pour y exercer une action considérable. Ce fut surtout le fait des introductions [3]) qu'il donnait chaque année à son cours de physiologie, introductions écrites dans un italien ultra-barbare et prétentieux et dans lesquelles s'exprimait un matérialisme grossier et naïf, résumé par la formule « sans phosphore point de pensée ».

Pour Lombroso, ce matérialisme simpliste était plein d'attraits. Il n'en pouvait être autrement. Il sortait de ces écoles de médecine

1) Cfr. Morselli : *L'opera di Cesare Lombroso nella scienza e nelle sue applicazioni.* Torino, 1906, p. 2.

2) *Loc. cit.*

3) Voir surtout : *Dei limiti della natura umana.* Torino, 1864. *L'unità della vita.* Torino, 1864.

où le matérialisme s'était formé, il y avait appris la haine de tout ce qui n'est pas le fait ; aussi en 1868, dans une préface à l'ouvrage de MOLESCHOTT, *Der Kreislauf des Lebens* [1]), qu'il avait traduit en italien, il écrivait : « Tardi forse, ma pure a tempo, e certo con maggiore sincerità e fervore che non accadde fra le altre razze latine, l'Italia si è gettata in quel movimento scientifico che da quell' opera (le livre de Moleschott) ha preso l'abbrivo ». Lombroso disait bien. Le matérialisme de Moleschott préparait le terrain au matérialisme de Louis Büchner et de son livre fameux « *Kraft und Stoff* ». De ce jour, le matérialisme prend en Italie une vigueur merveilleuse sous des formes diverses. Lombroso en fut l'expression extrême et il représente la limite dernière à laquelle il devait conduire. Chez lui le matérialisme de Moleschott s'accentue encore et aboutit à des affirmations plus audacieuses et plus paradoxales.

Morselli *(l. c.)* a écrit de lui qu'à ses yeux toute force animale, végétale ou intellectuelle est toujours une manifestation et un effet des propriétés de la matière. Le mouvement moléculaire des corps est cause des manifestations électriques, lumineuses, caloriques. Le concept des impondérables est métaphysiquement absurde. La théorie de Darwin unie aux observations de l'anthropologie sur le crâne et le cerveau de l'homme et des primates a expliqué l'origine de l'homme, la physiologie peut établir le degré de chaleur développé dans la cellule qui pense par cette sublime fonction et en prouver ainsi la matéralité, la psychiatrie expérimentale confirme cette matérialité de la pensée. Dans les actions humaines, la statistique morale a démontré l'existence d'une nécessité naturelle, d'une régularité aussi absolue que celle du mouvement des astres et des phénomènes météorologiqnes. L'éducation que l'on croyait capable de modifier la nature humaine, n'y peut rien ni en bien ni en mal. Le crime est une production accidentelle, une forme de maladie qui demande à être soignée plutôt que punie. Ainsi, dans la pensée de Lombroso, s'est formulée une conception intégrale, mécaniciste, un système statique du monde, une « Weltanschauung » strictement matérialiste. La manière dont il conçoit les relations entre le sujet et l'objet fut toujours conforme à ce que l'école criticiste appelle un réalisme naïf.

L'homme. — « Naïf », a dit Morselli, et nous aimons à reprendre ce qualificatif. Lombrose fut surtout un grand naïf. L'expression peut sembler dure ; pourtant elle a été répétée par ceux qui lui ont

1) Trad. sulla 4a ed. tedesca, Milano, 1869.

décerné les éloges les plus exagérés. C'est ainsi que le dépeignent tous ceux qui l'approchèrent, et il fut certes naïf dans la construction de son système. Il fait usage de moyens simples et enfantins pour mettre en relation les éléments de ses théories. Ces systèmes sont comme des châteaux de cartes, et il se fâchait comme un enfant lorsqu'il les voyait s'écrouler.

Sa naïveté lui donnait une confiance illimitée dans la valeur de la science. Il ne pouvait en être autrement. Ceux qui, de ce temps, avaient éprouvé les premiers enthousiasmes de la recherche expérimentale, ne pouvaient soupçonner la possibilité d'arriver au vrai en dehors de la méthode expérimentale. La méthode que nous employons en anatomie et en physiologie leur paraissait une méthode mathématique. Ils n'avaient pas encore fait connaissance avec cette critique impitoyable, qui peut sans doute paraître une forme maladive de la pensée moderne, mais qui a mis en lumière les défaillances des méthodes.

Cette naïveté était chez lui plus qu'un défaut, une manie. Elle l'empêchait d'exercer sur lui-même le contrôle nécessaire, elle lui permettait de se laisser entraîner aux enthousiasmes les plus irraisonnés. Ainsi arrivait-il que, pour lui, la découverte scientifique n'était pas le résultat d'une recherche patiente, mais la vision soudaine d'une connexion supposée entre deux ordres de faits, connexion qu'ensuite il tentait de démontrer, s'appuyant sur tous les faits qui lui tombaient sous la main. Qu'il en fût réellement ainsi, c'est ce qu'atteste un témoin non suspect, Ferri *(l. c.)* : « Egli aveva realmente quella ideazione geniale, quel *raptus* intellettuale, per cui la ideazione, la intuizione della verità ignota balzava prepotente al cervello irradiando i misteri della vita ».

Cette manière de procéder dans ses recherches le rendait plus que jamais dogmatique dans ses doctrines. A ce mot dogmatique je ne veux pas donner ici sa signification réelle, mais j'entends lui donner le sens dépréciatif que lui donnent les matérialistes. La justification de ce dire je la trouve dans un écrit de Morselli. A Lombroso, dit-il, était arrivé le même phénomène mental que l'on rencontre chez tant d'autres observateurs : la transformation de quelques conséquences, déduites de faits particuliers, en postulats et en propositions générales indémontrables. Joignez à cela une tendance exagérée à systématiser sa propre pensée même au delà et au-devant des recherches scientifiques, l'idolâtrie aveugle de la science faite et une méconnaissance totale pour la notion pragmatique de la science qui se fait.

Lombroso avait encore une autre idolâtrie, l'idolâtrie du « fait »,

jointe à un véritable daltonisme pour tout ce qui, logique, psychologie ou métaphysique, dépasse le fait expérimental.

Chose curieuse, aux yeux de ses disciples, c'était là un mérite [1]).

Cet état d'âme lui enlevait tout esprit de critique. On a cherché à excuser Lombroso de cette absence de critique. On a dit qu'il avait une si merveilleuse promptitude dans l'intuition de la vérité, qu'elle suppléait largement à son défaut de critique. Voici ce qu'écrit Morselli : « A tale riguardo si è detto che, spinto dal suo entusiasmo pel « dato positivo », Lombroso non sempre ha esercitata la critica sulla propria attitudine ad osservare e à sperimentare, a che è stato varie volte tropo corrivo ad accogliere i fatti che gli venivano a gara riferiti dai suoi scolari e seguaci. Ma questo è il diffetto di chiunque abbracia un metodo e se ne fa un abito mentale ; è il « vizio » naturale di tutti gli instauratori di una dottrina, che deve valersi di dati elementi construttivi e mira ad arrichirsi più che può ; è la disposizione d'animo, indulgente e incoraggiatrice, di tutti i capi-scuola, cui si arreca in tributo dai discepoli ed adepti ogni sorta di materiale greggio. Nel salire dal particolare al generale e nel discendere da questo a quello, la posizione filosofica di Lombroso è meno felice. Non del tutto a torto si è asserito che, da un lato, la generalizzazione appare in lui troppo facile ; e dall'altro, appare troppo viva la tendenza a dedurre dei postulati proprî, anche quando la dimostrazione piena non ne fu data o risulta difficile, talora impossibile ».

Ainsi donc ses élèves eux-mêmes le reconnaissent, Lombroso manquait de critique. Un exemple frappant en est donné par la doctrine de l'homme criminel. Que de formes elle a prises ! Les frais en furent faits, et par les déformations osseuses, et par les arrêts de développement et par l'épilepsie. A chaque nouvelle objection, à chaque fait nouveau, le maître était obligé de reprendre en mains sa propre théorie, de la reconstruire pour faire place à des faits nouveaux et pour se défendre contre de nouvelles attaques. Peut-être n'était-ce pas obstination aveugle dans sa propre doctrine;

1) C'est Morselli qui le dit. « Lombroso ha spesso mostrato disdigno per la speculazione, o come egli scrive, per la «metafisica». Al pari di ogni sincero positivista egli muove dal « fatto » e non amette che il « fatto » ; nessun concetto di origine speculativa è ammesso così nella sua dottrina psichiatrica e antropologica-criminale, come nelle applicazioni di questa teoria alla sfera etico-giuridica e storico-morale ; percio il positivismo suo è in diretta figliazione di quello di Comte ; ne è anzi piu ristretto e piu coerente. »

De même, Enrico Ferri dit que « lasciava sbraitare i suoi critici, che colla sola logica formale credevano di mettere in luce una debolezza nella sua dottrina, mostrando le inevitabili contraddizioni fondamentali del pensiero scientifico di Lombroso. »

mais il la défendait obstinément aussi longtemps qu'il la croyait correspondante aux faits et il la modifiait aussitôt que d'autres faits venaient en démontrer l'insuffisance ou l'inexactitude [1]). On peut trouver en cela un mérite ; en vérité, c'est une faiblesse et une faiblesse grave.

Les théories solides ont exactement le caractère opposé. En elles les nouveaux faits peuvent trouver facilement leur place, souvent même elles ont prévu des faits qui plus tard, par le perfectionnement des méthodes de recherches, ont été découverts. Ce n'était pas le cas des théories de Lombroso. Celui qui les avait construites manquait de sens critique, et n'avait pas pu prévoir les objections. Rien d'étonnant, dit Gentile [2]) reprenant la parole de Spinoza, qu'il se soit parfois contredit. Lombroso ignorait l'*ordo philosophandi*, aussi méprisait-il la logique et celle-ci ne manqua pas de lui jouer des tours.

L'homme de science. — On pourrait dire que, si Lombroso était un piètre logicien, il était du moins un véritable homme de science. Eh bien, non, Lombroso n'était pas un homme de science. Ceci pourra soulever des protestations. Ce n'est que la vérité. Un auteur qui n'est pas très informé sur les questions de laboratoire, mais qui en parle beaucoup quand il peut, en affichant des airs scientifiques, impressionner les foules, Enrico Ferri, répétait au lendemain de la mort du maître ce qu'il avait dit bien souvent : « Egli era poco abile nell' uso metodico degli strumenti di osservazione e di sperimento scientifico. » Il en est bien ainsi. La liste de ses travaux n'en fournit aucun qui témoigne en faveur de sa technique. Plusieurs, au contraire, sont la négation même de la méthode.

Un exemple caractéristique en est donné par les procédés employés à l'étude du criminel.

Si nous parcourons les critiques faites à l'école criminelle par de nombreux observateurs à propos du criminel-né, nous trouvons que de toutes les critiques faites à Lombroso et à ses émules contre l'existence de ce malheureux inexorablement voué au crime, la plus efficace est dirigée contre la méthode. Formulée par Topinard, cette critique est répétée par Tarde, Joly, Colaianni et d'autres. Des

1) A propos de la doctrine de la génialité, il a écrit : « Mai come in questo libro (5 ed. *L'uomo di genio*, 1887) mi è capitato di dovere nell' ultima, *sconfessare quasi del tutto*, la prima edizione ; mai come in questo, l'idea prima di tanto più imperfetta quanto più improvvisa, dovette modificarsi e trasformarsi ».

2) *Loc. cit.*, p. 260.

élèves de Lombroso ont reconnu, nous le verrons, l'importance de ces objections.

Comment faudrait-il procéder pour établir l'existence du criminel-né ? Evidemment, pour déterminer avec exactitude en quoi le criminel-né diffère de l'homme normal, nous devons mettre en séries un certain nombre de ces malheureux qui forment la population des prisons, pour les confronter avec autant de séries d'individus moralement normaux. Dans cette mise en séries, il faudrait tenir compte de ces caractères anatomiques qui constituent, d'après l'école criminelle, les stigmates de la dégénérescence, et il faudrait classer les sujets d'après le sexe, d'après la profession, d'après la race, et ainsi de suite. Seule une statistique étendue, établie sur de larges bases, pourrait permettre d'établir des conclusions.

Et cette règle générale montre donc que, pour instituer une comparaison dont les résultats aient quelque valeur, il faut former des séries d'individus en nombre égal.

Or, les tenants de l'école criminelle ont agi d'une tout autre manière. A part Garofalo [1]), qui est un observateur des plus diligents, nous voyons que maintes fois Lombroso, Ferri et leurs disciples entreprirent des comparaisons entre une centaine d'individus présumés honnêtes et seulement quelques criminels.

De plus, le calcul des probabilités démontre clairement qu'une anomalie peut se présenter, par exemple, dans un individu de la première centaine tandis que, dans la seconde centaine, elle pourra se manifester chez plusieurs individus. Pour qu'une statistique ait quelque valeur, il est nécessaire qu'elle s'appuie sur un grand nombre d'observations. Il semble que Lombroso n'ait pas senti l'importance d'une règle aussi élémentaire et Colaianni n'hésite pas à affirmer que, dans les théories de Lombroso, la statistique est le point faible. Bien plus, pour que la comparaison soit probante, il est nécessaire qu'elle se fasse entre de véritables criminels et des individus vraiment normaux au point de vue moral. Or, au contraire, l'école criminelle, pour faire la comparaison, emploie des soldats. Ferri compare les détenus de Pesaro avec des soldats ; Lombroso compare des crânes de criminels avec ceux des soldats morts à Solferino. Pareille comparaison ne peut être la source que de fausses interprétations. Le soldat représente un élément dont le choix n'est soumis à aucun critère correspondant à ces recherches ; on exclut,

1) *Criminologia, studio sul delitto, sulle sue cause, e sui mezzi di repressione*, Torino, 1885.

il est vrai, ceux qui présentent des anomalies, des imperfections ou des défauts incompatibles avec le service spécial qu'ils doivent remplir, mais non pas les individus moralement anormaux. Il était nécessaire au contraire de comparer les détenus avec des séries d'individus pris dans la société. Evidemment, dans le choix de ces individus, il fallait suivre certaines règles qu'il importe de fixer. Il fallait prendre pour la comparaison une série d'individus de même sexe, de même âge, de même profession, ainsi de suite. On le sait, les conditions de vie, les professions, les relations sociales sont autant de facteurs qui agissent sur l'organisme humain en y laissant des traces caractéristiques. Si nous ne tenons pas compte de cet élément, nous risquons de faire apparaître, parmi les caractères spécifiques de dégénérescence chez le criminel, des caractères acquis à la suite de causes variées.

Dans ces derniers temps, l'étude des maladies du travail a permis d'établir avec une exactitude relative les caractères anatomiques professionnels. Ainsi, par exemple, certaines déformations osseuses sont dues à certaines professions, particulièrement les déformations du thorax ; l'usage prolongé de certains instruments détermine un développement exagéré de certains groupes musculaires; certaines substances, arsenic, aniline, mercure, plomb et ainsi de suite sont cause de lésions osseuses caractéristiques, de lésions de l'appareil digestif, de l'appareil circulatoire et du système nerveux. Il est donc naturel que, dans la recherche des données de comparaison, on tienne compte aussi de ces lésions professionnelles spéciales et caractéristiques. Le sexe n'a pas une moindre importance, car il imprime à tout le développement organique une différenciation caractéristique. Pour mettre en lumière l'importance de ces critères qui doivent présider à la mise en séries statistiques des individus, rappelons une observation importante de Marro. Cet auteur a remarqué que les différences qui séparent les criminels des honnêtes gens, sont principalement des caractères acquis ; très faibles au contraire sont les différences qui tiennent aux caractères ataviques. Ainsi, si l'on considère que ces derniers sont le produit de l'hérédité, il en résulte cette conclusion que très probablement les soi-disant caractères anatomiques du criminel ne sont rien autre chose que des caractères acquis, dus à des conditions spéciales d'existence.

Et alors une autre conclusion résulte de cette observation. Comme on le verra lorsque nous parlerons de l'influence de l'atavisme sur la criminalité, l'école de Lombroso prétendait que le facteur le plus important de la dégénérescence du criminel, était l'hérédité. Or, au contraire, cette observation de Marro démontre clairement que les

stigmates de la criminalité, s'ils existent, doivent être cherchés parmi les caractères acquis. C'est ce que reconnaît aussi Morselli, d'après lequel la multitude des découvertes nouvelles dans le champ de la pathologie doit avoir pour conséquence de grandes modifications dans la théorie initiale de la dégénérescence. Ces modifications consistent précisément en ce que la théorie héréditaire de la dégénérescence en arrive à perdre tout fondement. Et il ne pouvait en être autrement. Comme l'a démontré la loi de Mendel, l'hérédité n'a pas le pouvoir illimité qu'on lui attribuait encore il y a quelques années. L'organisme résiste à l'influence exercée sur lui par l'hérédité et il est soumis au contraire à une tendance très efficace de retour au type normal.

Ceci nous rappelle une autre observation du même Morselli. Les progrès croissants de la pathologie ont poussé la connaissance des maladies bien au delà de ce que comportait l'examen des altérations anatomiques ou même la doctrine microbienne. Certains états de faiblesse mentale, d'impulsivité, d'asymétrie psycho-physique, auxquels autrefois on attribuait le qualificatif simple et trop commode de « dégénératifs », doivent être attribués aujourd'hui à de petits foyers d'abord inaperçus de véritable maladie. Bien plus, l'extension que prend le groupe des psychoses et des névroses dépendantes d'une perturbation des secrétions internes, arrive à limiter de plus en plus le domaine trop étendu de la dégénérescence.

L'école criminelle italienne a pour le moins négligé tous ces éléments : source d'erreurs énormes et de conclusions tout à fait sans fondement.

Au sujet des méthodes statistiques, faisons encore cette observation : l'impression que laisse l'examen des statistiques offertes par l'école criminelle est qu'elles sont fragmentaires, recueillies à grande hâte, d'une étendue insuffisante, et que les résultats sont interprétés d'une manière pleine de préventions [1]).

Si l'on songe qu'ici la statistique peut tout, puisqu'en somme il s'agit de déterminer si les criminels présentent certains caractères déterminés et spécifiques propres à la dégénérescence, on comprend qu'il n'est pas exagéré d'accuser de légèreté celui qui créa le type du criminel-né [2]).

1) Morselli écrit à ce sujet : « Reca meraviglia l'indifferenza con la quale si traggono corollarî e deduzioni da elementi messi insieme con scelte deliberate o senza pesare il grado di loro comparabilità, come quando si esibiscono le medie di qualche diecina di cranî o di individui, senza riguardo alcuno alla razza, alla nazionalità, contro le norme elementari e di metodo e di buon senso. »

2) Garofalo sentait si bien à quel point l'école présentait de ce côté le flanc

Encore à propos de méthode une observation est suggérée par l'examen psychologique du criminel. Lombroso écrit, au sujet de l'examen qu'il a fait des criminels, cette confession précieuse : « Io ho misurato loro il cranio, io ho notato la loro fisionomia, i loro gusti, le loro passioni, le loro idee, le loro superstizioni, le loro credenze religiose, la loro scrittura. Io passo delle giornate intere con loro, io li faccio cantare, chiaccherare e bere. E è appunto quando essi sono sovraeccitati dal vino che il loro vero fondo si rivela ».

Les prisons devaient fournir un bien étrange spectacle. Si nous considérons combien est délicat l'examen psychologique et de combien d'erreurs il est nécessaire de se garder, si enfin nous songeons que, dans l'interrogatoire du criminel, celui qui veut pénétrer sa psychologie pour en tirer des éléments de jugement doit avant tout se garder de la simulation, on aperçoit clairement quelle valeur devait avoir l'examen psychologique d'un individu surexcité par le vin.

La doctrine anthropologico-psychiatrique de la dégénérescence. — Le principe sur lequel est basée toute l'œuvre scientifique de Lombroso est tiré de l'anthropologie et consiste en une notion essentiellement naturaliste de l'homme. L'homme est un organisme lié par sa généalogie à toute la série des êtres vivants ; il est soumis à l'action formatrice ou déformatrice de l'hérédité, à l'action modificatrice, — tantôt en mieux et tantôt en mal, — de l'ambiance qui peut le faire dévier ou dégénérer de sa forme naturelle et moyenne jusqu'à donner naissance à des types pathologiques, aussi bien dans le sens de l'infériorité que dans celui de la supériorité, toutes les fois que les facteurs de ces variations sont pathologiques. Il est intimement un dans le mécanisme et le dynamisme de toutes les manifestations vitales, que ce soient les fonctions organiques ou les fonctions intellectuelles et morales.

Voilà une définition de l'homme qui résulte de tout l'ensemble de la doctrine lombrosienne, quoique le fondateur de l'anthropologie criminelle ne l'ait jamais exprimée, ennemi comme il l'était de toute définition.

à la critique, qu'il avouait : « Si segue un metodo erroneo nello studio del delinquente. Si entra ordinariamente in un bagno penale : si scelgono alcuni soggetti dalla brutta fisionomia e che offrono alcuni segni più frequenti e più salienti del tipo criminale ; si interrogano direttamente sui loro reati, ed è sulle loro risposte che si prendono le note. Questo metodo lascia all'ultimo piano l'esame psicologico del malfattore, di cui il processo avrebbe dato la chiave. Nei bagni, nelle prigioni non si hanno che pochissimi dati ; quindi bisogna accontentarsi o delle confessioni o delle notizie sugli antecedenti che darà lo stesso condannato »

Lorsque Lombroso encore jeune s'attaquait à la science et terminait ses études de médecine, l'anthropologie telle qu'aujourd'hui nous la comprenons et la cultivons était à peine née.

« Una scienza affatto nuova, disait-il en 1868, è sorta ad un tratto dal germe fecondo delle scuole moderne, sui ruderi dei vecchi e dei nuovi pregiudizi. E' la scienza dell' antropologia, che studia l'uomo col mezzo e coi metodi delle scienze fisiche ; che ai sogni dei teologhi, alle fantasticherie dei metafisici, sostituisce pochi aridi fatti..., ma fatti... » — « La storia dell' umanità rientra nell' immenso cerchio della creazione (naturale), da cui una sciocca vanità la vorrebbe divelta ».

Mais Lombroso ne s'arrêtait pas là, il étendait la méthode anthropologique aux fous, aux crétins, à l'épileptique, au maniaque, à l'homme de génie et il en arrivait à greffer la psychiatrie sur l'anthropologie et à créer cette doctrine bio-anthropologique et psychiatrique de la dégénérescence qui a pendant tant d'années dominé nos écoles. Conçue par Morel comme une déviation maladive du type normal de l'humanité, la dégénérescence formait d'abord un chapitre de la pathologie humaine. Morel avait compris sous le nom de dégénérescence toutes les psychoses toxiques, dues à des poisons d'origine externe : alcool, haschisch, tabac, aliments gâtés, et ainsi de suite. Plus tard seulement Morel ajoute à ces formes de dégénérescence l'arrêt de développement du cerveau. Comme l'observe Morselli, la doctrine de la dégénérescence n'avait pas au début l'ampleur qu'elle a prise depuis. Pour Morel, héréditaire et dégénéré n'étaient pas des équivalents et ce précurseur n'admettait pas que toute hérédité soit dégénérative et que la présence d'un mal transmissible à une famille comportât la dégénérescence. Bientôt cependant le mot dégénérescence et la doctrine perdirent leur signification originaire ; on confondit le concept de dégénérescence avec celui d'hérédité. On en étendit le domaine à la psychiatrie, à la criminologie, à la sociologie, à la littérature, à l'art, même à la politique [1].

Le mot dégénérescence perd ainsi graduellement sa signification et, comme dit le même auteur, sa signification spécifique s'oublie peu

1) Telle fut la frénésie dont on était possédé d'étendre la doctrine de dégénérescence que Brugia écrivait *(l. c.)* : E' assai difficile oggi giudicare che cosa di diritto vi appartenga : se per esempio sia giusto includervi con il Nordau certi deliri della poesia e del romanzo, certe opere strane di scultura o del pennello ammirate alla cieca, o non piuttosto, con il Dallemagne, porre il Nordau tra gli inquisitori feroci dell'originalità e della fantasia. »

à peu parmi les idées multiples qu'elle suscite et elle en arrive à donner un aspect d'identité à de simples relations d'analogie [1]).

Les conséquences devaient être graves. Ribot l'a dit, le mot « de dégénérescence » a fini par devenir suspect et, comme l'a dit Brugia, on en a usé arbitrairement selon les besoins de théories préconçues et au service d'idées paradoxales.

La chose en est arrivée au point que tous nos aliénistes, à la suite de Lombroso, de Krafft-Ebing, de Magnan, ont pendant longtemps eu une confiance exagérée dans la doctrine de la dégénérescence et qu'ils ont fini par mettre en ce facteur interne, opérant d'une manière obscure et indéfinie sur l'organisme et sur les activités fonctionnelles, le fondement et le critère presque exclusif de toutes nos classifications et définitions des maladies et des anomalies mentales.

La doctrine de la dégénérescence est surtout devenue célèbre par son application à l'étude de la criminalité.

La doctrine de la criminalité. — C'est en s'appuyant sur la doctrine anthropologique de la dégénérescence que Lombroso établit sa théorie nouvelle sur l'origine de la criminalité, théorie qui représente le fruit le plus mûr et le plus caractéristique de l'école.

La première indication de la doctrine qui mettra un lien strict de causalité entre la criminalité et la dégénérescence, qui fera du criminel un crétin au point de vue moral, et qui reliera le crime à un déterminisme aveugle et rigoureux, se trouve chez Ferrus. Déjà Gall, Vidocq, Frey et Lavergne avaient préparé le terrain par leurs doctrines phrénologiques. Frey et Toulmouche avaient accepté la division des criminels proposée par Gall et les avaient divisés selon qu'ils sont mus par la haine, par la colère, par la vengeance, par la suggestion, par la misère ou par un caractère originairement vicieux ; — autant dire, observe Brugia, une tendance organique au vol, au mensonge ou à toute autre faute. Ferrus fut le premier à affirmer que les criminels ont en commun avec les fous l'incapacité au remords ; Winslow le suit en remarquant que, parmi les fous, beaucoup sont des criminels. Morel réunit en une même classe

1) La raison de ce fait est bien indiquée par Morselli *(l. c)* : « La dottrina della degenerazione saltellò temerariamente fuori dei cancelli della clinica e, portata nel giornalismo quotidiano, nella critica letteraria, nelle aule della giustizia, divenne, purtroppo, un mezzo di divulgazione della dottrina antropologica della delinquenza fra le persone profane alla scienza, le quali la accolsero come un modo facile e comodo di comprendere, apprezzare e giustificare una folla di manifestazioni meno comuni ed anche isolate della psiche individuale e collettiva. »

les homicides et les voleurs, les idiots et plusieurs malades mentaux. D'après Despine, la criminalité est une folie non-pathologique et, d'après Maudsley, elle est une névrose criminelle. Il faut faire une mention spéciale de Thompson qui a soutenu le plus clairement la nature tératologique du crime et de Virgilio, pour lequel les tendances criminelles se transmettent par hérédité, portant ainsi clairement les signes d'une organisation spéciale et anormale. A ses yeux, la folie et le crime sont deux faits de même nature, si bien que les criminels présentent comme les fous un équilibre instable du système nerveux, un degré moindre de résistance cérébrale, dont leurs actions sont le corollaire légitime.

Ainsi avait mûri la doctrine lombrosienne de la criminalité; les travaux de Lombroso, de Morselli, de Virgilio et de Krafft-Ebing, de Ferri, de Garofalo, de Marro ont fait son succès. Brugia écrit :

« Il Lombroso fu tra i più solleciti nello studio del delinquente e nel condurre la criminalità dall' ipotesi al fatto e nel dimostrarne il fondamento biologico. Ma l'esuberanza della fantazia lo rese più fertile che fecondo ;... ebbe chiara visione del rivolgimento che sovrastava, della via da seguirsi ; anzi il conflitto fu mosso da lui ; ma egli era più pronto che preparato, più ricco di fede che di saldezza logica » *(l. c.)*.

La gravité de ces paroles s'accroît du fait que Brugia est un aliéniste de valeur ; bien qu'appartenant à l'école qui s'inspire de Lombroso, il a senti la nécessité de se délivrer de plusieurs des dogmes de l'école.

Ce n'est pas seulement au sujet de Lombroso que nous devons formuler ce jugement sévère, nous devons l'étendre à tous les membres, soumis et insoumis, de l'école.

Pour Lombroso la base de la doctrine de la dégénérescence est la théorie de l'évolution prise dans son extension la plus large. L'hérédité est le grand facteur qui accumule et qui transmet les caractères anatomiques et physiologiques. Lombroso ne connaît ainsi aucune limite au pouvoir de l'évolution. Il néglige les résultats apportés par les recherches plus précises de la biologie ; il ne connaît non plus aucune limite à l'hérédité ; d'après lui, elle s'exerce d'une manière fatale. De toutes les lois découvertes et fixées par le savant solitaire bénédictin de Brünn, Mendel, lois qui ont permis depuis 50 ans d'établir les limites de l'hérédité, pas un mot. De plus, le progrès individuel de l'homme répète le développement de l'espèce à travers les organismes dont elle est issue. Cette loi, formulée par Fritz Muller, fut proclamée solennellement par Haeckel, son vulgarisateur, la « loi biogénétique fondamentale ». L'école

criminelle donne à cette loi la valeur et l'extension que Haeckel lui attribua, et ne tient aucun compte du fait que les progrès de l'embryologie et de la morphologie expérimentale (Hertwig, Roux, Driesch, Reinke) en ont désormais ébranlé les fondements. D'après ces principes, tout caractère anormal et régressif de l'homme correspond à un caractère normal de ses ancêtres. Le crime est un caractère anormal. Donc il se trouve chez les animaux et aussi chez les plantes. Logique rigide qui conduit à voir de la criminalité chez les plantes mangeuses d'insectes.

Ce n'est pas tout : il faut chercher dans l'organisme la cause de cette anomalie fonctionnelle qu'est le crime, car, faute d'admettre une âme, nos facultés intellectuelles et morales ne sont que l'expression fatale du fonctionnement de l'organisme. Il était donc logique de chercher chez le criminel une conformation corporelle voisine de celle du sauvage et de l'animal, et quelle démonstration convaincante si à chaque espèce de crime correspondait une conformation organique particulière. Partant de cette idée, Lombroso a autopsié les criminels, il les a pesés, mesurés, photographiés, parce que, pour son école, le signe anatomique, le stigmate de la criminalité n'est pas seulement une manifestation de dégénérescence, mais encore la cause essentielle du crime. Le criminel est ce qu'il est, parce que son cerveau est mal conformé, parce que son crâne est dévié, parce que son ossature porte la marque du rachitisme, parce que l'exercice normal du cerveau est troublé par la psychose ou par l'épilepsie.

Il est vrai que la critique des faits a bientôt montré le défaut de ces conclusions, et l'on a senti le besoin de séparer de la grande masse des criminels le criminel d'occasion, le criminel d'habitude et le criminel passionnel. On a sans doute senti le besoin de sortir du domaine de l'anatomie pathologique et de parler d'anomalies morales qui consisteraient en un défaut ou une faiblesse des facultés inhibitrices. Il est vrai aussi que la doctrine primitive s'est divisée et subdivisée en une foule de théories secondaires et variées, et que Lombroso lui-même, abandonnant l'idée d'une espèce criminelle unique, fait appel à la folie, au choc émotif, au hasard, à l'habitude, au tempérament. Il met sur le même pied la folie morale et l'épilepsie, leur attribuant une nature pathologique. Mais malgré toutes ces conceptions successives, l'école criminelle maintient la vérité du rapport intime et causal qu'elle a mis entre la dégénérescence et le crime. Il reste vrai qu'elle a concentré son attention sur le criminel-né, sur cet individu qui dès la naissance est ainsi constitué et organisé que le crime sera pour lui une fonction normale.

Après tout cela, il est facile de voir quel doit être le but de qui voudrait examiner à la lumière des faits les rapports de la dégénérescence et de la criminalité, et vérifier la valeur d'une doctrine qui met un lien causal entre les deux. En effet, selon cette doctrine, le signe anatomique de la dégénérescence est l'indice d'une organisation telle qu'elle détermine au crime. Une critique objective et positive peut donc se borner à examiner si vraiment le criminel présente les stigmates de la dégénérescence.

Prof. Dott. A. Gemelli, O. F. M.,
co-directeur de la *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica.*

(à suivre).

III.

LE MOUVEMENT NÉO-THOMISTE.

Le fait le plus saillant que la chronique du mouvement néo-scolastique ait à enregistrer cette année est bien le superbe essor pris par la vaillante revue de Florence, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica.

Après un an d'existence elle compte aujourd'hui plus de 700 abonnés, et de trimestrielle elle devient bimestrielle. Les critiques qui, un instant, avaient essayé de lui barrer la route, sont rentrés dans le silence. Les milieux où l'on ne pense pas comme nous, se voient forcés de reconnaître son caractère scientifique.

De ce succès l'honneur revient avant tout aux deux directeurs, le P. Gemelli et M. Canella. Il leur a fallu, pour y atteindre, une somme de travail et de dévouement, une énergie d'initiative confiante et généreuse que, mieux que personne, ceux qui ont assisté aux débuts du mouvement néo-scolastique de Louvain, peuvent comprendre et apprécier. A quelques années de distance et sous un autre ciel, c'est la même histoire qui se répète. Puissent nos amis d'outre les monts économiser certains épisodes de cette histoire.

Mais, à côté de leur énergie et de leur foi, ce succès a encore une autre cause. Si l'idée néo-scolastique a pu si rapidement grouper autour d'elle l'élite intellectuelle catholique de l'Italie, c'est qu'elle répond aux besoins du jour, qu'elle offre à ceux qui veulent être traditionnels sans être rétrogades, progressistes sans être révolutionnaires, la solution — la seule pensons-nous — d'une angoissante énigme. Si elle a pu s'imposer au respect de ceux qui ne pensent

pas comme nous, c'est qu'elle leur offre un organisme doctrinal solide et viable dans l'atmosphère d'aujourd'hui. Il n'est pas sans intérêt de noter à ce sujet ce qu'écrivait la Rivista di Filosofia à l'occasion du premier numéro du nouveau périodique.

« Noi, collaboratori della Rivista di Filosofia, non costituiamo una scuola; siamo una collezione d'uomini, uniti dal comune amore della verità, ma che non abbiamo tutti lo stesso concetto di quello che la verità sia. Ci possono essere tra noi, o possono venire a noi, anche de' neo-scolastici. Qualcuno di noi (p. es., chi scrive queste righe) dissente dalla neo-scolastica su qualche punto essenziale. Ma tutti siamo persuasi che, per arrivare a « conoscere la verità » e a « farla trionfare », la discussione seria de' problemi, sotto ciascuno de' loro aspetti, sia l'unico mezzo possibile : un mezzo, che prima o poi ci farà conseguire il fine desiderato. La neo-scolastica è una disciplina seria, merita ed exige che la si discuta intrinsecamente; chi s'immagina di sbarazzarsene con una scrollata di spalle, in realtà non se ne sbarazza, e si priva d'un mezzo, più che utile indispensabile, di ricerca. »

Nous ne pouvons songer à rappeler ici le détail des articles publiés par la Rivista florentine [1]). A côté de la Revue s'est fondée

1) Voici la liste des articles de cette première année :

La Redazione, *Il nostro programma*, I 3. — *Communicazioni della Redazione*, I 23, II 211, III 411, IV 535. — Calisse J. L., *Divisibilita e continuita*, III 430, IV 556. — Canella G., *Gli elementi di fatto per la soluzione del problema criteriologico fondamentale*, I 97. — Deploige S., *La filosofia neo-scolastica e le scienze sociali*, I 65. — De Wulf M., *La dottrina della pluralita delle forme nell' antica Scuola Scolastica del XIII secolo*, III 442. — Gemelli A., *La teoria somatica dell' emozione*, I 77, II 241, III 461, IV 570. — Masnovo A., *Una questione di Ontologia nella Scuola di Lovanio*, II 331, IV 567. — Noël L., *La filosofia a Lovanio*, II 215. — Piat C., *L'ufficio della scienza in morale*, IV 538 — Rossignoli G., *Le potenze dell' anima existono ?* I 52. — Sentroul C, *Che cos'è la filosofia neo-scolastica ?* I 28. — Vigun L., *Ragione e fede nell'opera di S. Anselmo*, III 415.

NOTE E DISCUSSIONI : Brusadelli M., *La filosofia di S. Anselmo*, IV 605. — Canella G, *Certezza e verita* (A proposito di uno studio di G. Fonsegrive), II 269, III 475. — Cevolani G., *Con quali armi si difendono gli errori logici del Rosmini*, I 129. — La Redazione, *Il Terzo Congresso della Societa filosofica in Roma* (27-31 ottobre 1909), IV 591. — Gemelli A., *Il movimento neo-tomista*, II 282. — Masnovo A., *L'opera del Liberatore dal 1840 a 1850 ?* I 120. — Masnovo A., *Brevi note sulla storia della restaurazione tomistica in Italia* (I), IV 595. — Picozzi D., *La questione delle bibliotheche pubbliche*, I 141. — Surbled, *La coscienza secondo Le Dantec*, IV 622.

TRIBUNA LIBERA: Acus, *Osservazioni a proposito del problema Criteriologico fondamentale*, IV 487. — Bianchi L., *A proposito della questione religiosa* (segue una lettera del prof. B. Varisco), IV 628. — Canella G., *Riposta al signor Acus, a proposito del problema Criteriologico fondamentale*, III 448. — Pasté R., *La teodicea di S. Anselmo* (Nota), IV 632 — Tredici G., *Per i corsi autunnali all' Istituto superiore di filosofia Leone XIII di Lovanio*, IV 633.

une *Biblioteca della Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, qui donne déjà de belles espérances [1]). Nous aurons l'occasion d'en reparler.

Mais nous voulons aujourd'hui signaler à nos lecteurs la belle activité dont témoigne le P. Gemelli. En quelques mois il vient de publier *Le dottrine moderne della delinquenza* (1 vol. in-16) ; — *La teoria somatica dell' emozioni* (1 vol. in-8°) ; — *Psicologia e biologia* (1 vol. in-8°), et tout récemment un gros ouvrage *L'enigma della vita* (1 vol. in-8°, 598 pp.) que l'on trouvera analysé plus loin. Ajoutons à ces publications philosophiques des ouvrages d'ordre pratique : *Non moechaberis*, Disquisitiones medicae in usum confessariorum (1 vol. in-8°) ; — *Il problema igienico nelle chiese*, Ricerche sperimentali, osservazioni e proposte (1 brochure in-8°) ; — *Il segreto per essere felici*, Considerazione sui progressi della psicologia in rapporto all' educazione del carattere (1 vol. in-16) ; — *La psico-patologia nei suoi rapporti con la teologia morale*, Prolusione al corso di medicina pastorale (1 vol. in-8°, 48 pp.). Omettons les articles de journaux et de revues. En même temps qu'un publiciste, le P. Gemelli est un conférencier très goûté du public. Récemment il faisait une tournée de conférences dans les grandes villes d'Italie et partout il faisait applaudir le programme néo-scolastique. Nous avons déjà dit la part qu'il prit au congrès philosophique de Rome. Ces jours derniers, à Milan, il faisait devant l'Association médicale de cette grande ville une conférence sur Lourdes, et deux jours de suite (10 et 11 janvier), pendant plusieurs heures, il exposait devant un auditoire de savants et de professionnels, l'aspect scientifique de nos thèses sur le miracle.

Nous avons reproduit l'an dernier le programme de la Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. Notons encore une déclaration que le P. Gemelli a été amené à faire dans l'Idea, de Milan [2]). Dans cette Revue, des anonymes qui signaient « alcuni neo-scotisti » reprochaient à la nouvelle Revue son exclusivisme thomiste, et aussi ses attaches trop serviles avec l'école de Louvain. Le P. Gemelli répond fort bien qu'il n'y a aucune servilité à

1) Voici la liste des volumes déjà parus.

Serie A. N. 1 : Sentroul, *Che cosa è la filosofia neo-scolastica ?* 1 vol. in-8 di pag. 26, L. 0,50. — Serie A. N. 2 : G. Tredici, *Breve Corso di Storia della filosofia.* 1 vol. di pag. 216, L. 1,75. — Serie B. N. 1 : Gemelli, *La dottrina somatica delle emozioni.* — Serie C. N. 1 : Gemelli, *L'enigma della vita e i nuovi orizzonti delle scienze biologiche. Introduzione allo studio delle scienze biologiche.* Grosso vol. di 600 pag., con 14 tavole fuori testo e 60 figure nel testo. — Serie C. N. 2. Brass, *Il problema delle scimmie e le falsificazioni di Haeckel,* traduzione dal tedesco con introduzione del P. Agosto Gemelli.

2) Pro Philosophia nostra. Anno II, no 16-17, 20 agosto, pp. 20 et suiv.

reprendre les résultats d'un travail que d'autres ont bien conduit, quitte à leur donner ensuite un développement original. Plusieurs articles où, tout en se réclamant du Cardinal Mercier comme d'un maître, on s'écarte de certaines de ses idées, témoignent suffisamment de cette originalité de bon aloi [1]). Quant au reproche d'exclusivisme, rien ne le justifie ; au contraire, le P. Gemelli se fait un point d'honneur de se rattacher à la tradition franciscaine, mais il tient à rappeler aussi les cordiales relations qui unissaient à saint Thomas le grand maître franciscain Bonaventure.

Il nous reste à signaler dans la Rivista une étude de M. Masnovo qui nous intéresse spécialement au point de vue où nous nous plaçons ici. Des recherches dans les archives du Collège Salésien de Parme ont permis à M. Masnovo de retrouver une portion fort intéressante de la correspondance de Fiaccadori, l'éditeur qui publia la célèbre « édition de Parme » des œuvres de saint Thomas. Cette correspondance nous montre que le projet de cette édition date du commencement de 1851. Elle fut double et comportait, à côté des œuvres complètes, une réduction à l'usage d'un public plus large. Vers la même époque il paraissait une édition des œuvres de saint Thomas à Orvieto (chez Sperandio Pompei en 1852) et une autre à Bologne (chez Borghi en 1853). Ces simples dates ont déjà leur intérêt, si on les rapproche de l'étude de M. Masnovo publiée ici même [2]), et où il montre que le thomisme du P. Liberatore n'est pas antérieur à 1850.

Les diverses éditions que signale M. Masnovo sont évidemment le fruit d'un mouvement qui doit en 1851 avoir déjà quelque date. A qui est-il dû ? Des quatre éditions trois sont l'œuvre des Dominicains ; un doute subsiste, d'après les documents de M. Masnovo, quant à la « grande » édition de Parme. Elle est due soit à des Dominicains, soit à des prêtres séculiers de Parme. D'autre part, en 1850, les Dominicains s'attachent à donner une vigueur nouvelle à l'étude du texte de saint Thomas dans leur école romaine de la Minerve : ils réussissent à attirer à cet enseignement de nombreux auditeurs romains et des ecclésiastiquee étrangers.

On se demande à juste titre si la conversion thomiste du P. Liberatore ne serait pas à rattacher à ce même mouvement.

D'autre part, il semble difficile de concilier avec ces données

1) V. L'article de M. Masnovo, *Una questione di Ontologia nella Scuola di Lovanio*. Riv. di Fil. N.-S., anno I, nos 2 et 4.

2) V. Revue Néo-Scolastique, août 1907.

certaines l'histoire si bien contée par M. Besse [1]), et d'après laquelle le mouvement thomiste italien devrait son origine à la conversion de Sanseverino, vers 1840, par un Jésuite, le P. Sordi, lequel aurait « par une prérogative presque céleste redécouvert » la *Somme* de saint Thomas et s'en serait fait l'éditeur, chez Fiaccadori.

Mais quelle serait alors l'origine exacte de l'œuvre de Sanseverino? Et d'où part ce mouvement, déjà assez intense et même diversifié en plusieurs branches vers 1850? Souhaitons que M. Masnovo poursuive des recherches qui sont en si bonne voie, et qu'il parvienne à éclaircir entièrement les origines du néo-thomisme italien.

* * *

Notre ami le Dr Beysens, le vaillant défenseur du néo-thomisme aux Pays-Bas, vient d'être nommé professeur à la Faculté de philosophie et lettres de l'Université d'Utrecht. Dans cette Université officielle il occupera, comme « bijzonder hoogleeraar » une chaire de philosophie chrétienne créée par la *St Radbondstichting*. Il y enseignera la Logique, la Métaphysique, la Psychologie et l'Ethique.

On sait que le Dr Beysens adopte, dans les grandes lignes, les mêmes positions que l'Ecole de Louvain. Son œuvre philosophique est déjà considérable. Elle comporte : *De ontwikkelingsgeschiedenis der organische soorten van het Standpunt der Scholastieke Wijsbegeerte*. Leiden, Théonville, 1902. — *De vrijheid van den menschelijken wil*. Leiden, Théonville, 1902. — *Logica of denkleer*. Leiden, G. F. Théonville, 1902, 2de druk, 1909. — *Criteriologie of de leer over waarheid en zekerheid*. Leiden, Théonville, 1903. — *Algemeene zielkunde*, 3 deelen. Amsterdam, Van Langenhuysen, 1906; 1ste deel, 2e druk, 1909. — *Ontologie of algemeene metaphysica*. Amsterdam, Van Langenhuysen. — *Theodicee of natuurlijke Godsleer*. 1ste deel : *Gods bestaan*. Amsterdam, Van Langenhuysen, 1907.

Nous venons de recevoir la dissertation inaugurale de M. Beysens. Elle porte le titre : *Dualistische Teleologie als wijsgeerige Theorie* [2]), et fut prononcée le 7 février dernier. Epinglons cette conclusion : « Een positief-wijsgeerige denkrichting zal ik voor u vertegenwoordigen, die met een eeuwenoude voorgeschiedenis nog altijd of liever opnieuw een krachtig leven over geheel de beschaafde wereld ontplooit. *Vetera novis augere*, is ons program. De aloude wijsheid

1) *Deux centres du mouvement thomiste*, p. 12.
2) In-8o, 29 pp. Amsterdam, Van Langenhuysen.

blijkt, zonder haar beproefde beginselen op te offeren, ruim en breed genoeg te zijn, om ook de nieuw ontdekte wetenschappelijke waarheden in hare beschouwingen op te nemen en te verwerken... Ook van zuiver wetenschappelijk standpunt, is dus haar leer waard te worden gehoord en overwogen, en door critische bespreking te worden verhelderd en gezuiverd. Van het eerste hoop ik de gelegenheid te hebben u te overtuigen ; terwijl ik mij voor het laatste aan u allen gaarne aanbeveel » [1]).

On ne saurait mieux dire. Nous croyons que rien ne peut être plus profitable pour la philosophie scolastique que d'être exposée, en toute loyauté, au choc des systèmes modernes. L'esprit de large tolérance qui anime les milieux néerlandais, permettra à la discussion d'être à la fois ample et courtoise, et d'aboutir à une heureuse collaboration de la sagesse antique et de la science moderne.

A l'Université d'Amsterdam, le R. P. De Groot, O. P., occupe avec éclat, depuis plusieurs années, une chaire de philosophie où il donne, lui aussi, un enseignement thomiste, fidèle à la grande tradition dominicaine et en même temps sagement progressiste.

Il semble donc que, chez nos voisins du Nord, les signes soient en faveur d'un brillant avenir universitaire pour nos idées.

Le problème de la connaissance a fait les frais, récemment, de maintes discussions dont la *Critériologie générale* du Cardinal Mercier semble former le nœud.

Nous recevons, sous forme d'un tiré à part, de la Revue Studiën, Tijdschrift voor Godsdienst, Wetenschap en Letteren (Afl. n° 4, jaargang 41, deel LXXII), un article signé Th. Ermers, S. J., et intitulé *Het algemeen zekerheidsvraagstuk*. V. Ce chiffre nous donne à penser que ces 32 pages furent précédées, par quatre fois, de nombreuses autres du même auteur et sur le même sujet. La mention finale *(Wordt vervolgd)* nous donne à penser, en outre, qu'elles ne seront pas les dernières.

Nous y lisons, p. 9 (501 des Studiën), ce qui suit : « Van onze artikelen in de Studiën schijnt deze schrijver (Prof. Noël van Leuven), wiens naam herhaaldelijk prijkt (dans la présente Revue) onder het overzicht : *Le mouvement néo-thomiste* en het *Bulletin d'épistémologie*, nog niets bespeurd te hebben, maar de Centrumartikelen van P. Doodkorte zijn hem gelukkig niet ontgaan. Zou dit louter toeval zijn ? »

1) Blz. 28. L'auditoire universitaire auquel l'auteur s'adresse, représente les nuances philosophiques les plus diverses.

Satisfaisons sans retard la curiosité du P. Ermers, S. J. Si nous avons connu l'article du P. Doodkorte dans le Centrum, c'est que celui-ci a eu l'amabilité de nous l'envoyer. Les articles précédents du P. Ermers nous avaient échappé. Il n'y avait, dans notre ignorance, pas plus d'artifice que dans l'humble aveu que nous en faisons [1]). Et nous n'avons connu qu'à la suite de l'envoi de son n° V les attaques qu'il lui plaît de diriger contre la « Leuvensche criteriologie ».

Nous le remercions d'ailleurs de cet envoi. Il nous révèle des dangers qu'un homme prudent est heureux de connaître. N'écrit-il pas (p. 32) : « De strijd tusschen de leuvensche school en het ultradogmatisme is een strijd op leven en dood. » Nous y regarderons à deux fois, désormais, avant de passer le Moerdijk.

Ce que nous venons de dire suffira à édifier nos lecteurs sur la position prise par le P. Ermers. Nous ne croyons pas qu'ils désirent voir se rouvrir ici une question discutée à satiété [2]).

Il semble que le P. Ermers ait éprouvé quelque désagrément à constater la faveur grandissante que les conceptions épistémologiques de Louvain rencontrent chez ses compatriotes. Il nous signale lui-même un article de M. Feber dans l'Annuarium der R. K. Studenten (1908), du Dr van Beurden dans la Revue De Katholiek (Dl. 133 et 136), du Dr Deckx dans De Tijd (11 Juli 1908) et du P. Rats dans les Nederlandsche katholieke Stemmen (1908).

Enfin nous avons lu avec un vif intérêt dans le Tijdschrift voor Wijsbegeerte l'article que le P. Doodkorte, déjà cité, y consacre à la nouvelle Revue de Florence, sous le titre *Iets over neo-scholastieke Wijsbegeerte* (juli 1909). Le P. Doodkorte s'attache à montrer que la néo-scolastique est susceptible de se faire une place parmi les mouvements contemporains. Il est bien plus légitime, à son sens, de parler de néo-scolastique que de parler de néo-humisme, de néo-cartésianisme, voire de néo-kantisme. C'est qu'en

1) Ce « mouvement » n'a pas, et ne saurait avoir la prétention d'être complet. S'il est nécessaire, et possible, de suivre au jour le jour les publications des revues techniques, on ne peut, par contre, songer à éplucher tout ce qui paraît dans les revues de caractère mêlé, telles les Studien, *a fortiori* ce qui paraît dans les journaux. On remarquera que le titre de l'article du P. Ermers n'indique en rien un rapport avec les idées émises à Louvain.

2) Ils trouveront les débuts de l'article du P. Ermers dans les Studien, LXVIII, afl. 4 en 5 (1907), LXIX, afl. 1 (1908), LXX, afl. 1 (1909). Du même auteur, toujours dans les Studien, LXVI, afl. 5 (1906) : *Onze tegenstaanders in het zekerheidsvraagstuk.*

effet les problèmes actuels ayant été précisément posés par les Hume, les Descartes, les Kant, il n'y a guère chance qu'on trouve, en les étudiant, des idées qui fassent avancer la solution de ces problèmes. Il n'en est pas de même pour la scolastique ; la tradition médiévale n'a point influencé les courants modernes, ils sont partis d'une brusque rupture avec le passé ; dès lors, en ressuscitant parmi eux la tradition, on peut espérer leur apporter des contributions fécondes. « De Neo-scholastiek is dus inderdaad nieuw, en *a priori* mag het daarom niet hopeloos schijnen, ik zeg niet om dat systeem *tutto quanto* vier eeuwen te verjongen, maar door diepe studie hare groote beginselen in contakt te brengen met het heden, te meer, om haar schier encyclopedischen rijkdom van wijsgeerig onderzoek... en omdat de geschiedenis van geen wetenschap een zoo merkbaren eb en vloed van dezelfde vragen vertoont als juist die der wijsbegeerte » [1].

Rarement, croyons-nous, a-t-on présenté, du point de vue moderne, un aussi heureux plaidoyer en faveur de la scolastique. Et d'avoir présenté ce plaidoyer dans une Revue habituellement ouverte à des idées très différentes, c'est une action dont nous félicitons doublement le P. Doodkorte. Elle est plus utile assurément que celle des boudeurs qui, dans l'ombre d'un journal de sacristie, s'amusent à jeter le soupçon sur l'orthodoxie de leurs amis.

Plus loin, il poursuit en disculpant la scolastique du reproche de servitude dogmatique auquel le célèbre « ancilla theologiae » sert de trop facile enseigne. Il cite à ce sujet les déclarations très nettes de la Rivista florentine, celles du Cardinal Mercier, et les formules piquantes de notre ami Mgr Sentroul.

Au sujet du problème épistémologique, il estime à juste titre que si c'est une nouveauté de le traiter *ex professo*, on peut cependant le résoudre à l'aide de principes anciens : « Al heeft de scholastiek zich zelve de moderne kentheoretische vragen niet uitdrukkelijk gesteld en beantwoord, zij heeft niettemin in hare diepgaande en veelzijdige onderzoekingen op 't gebied van 't kennen beginselen blootgelegd, die voor genoemde vragen van beslissende beteekenis zijn [2].

Notons encore cette remarque sur l'union des sciences et de la philosophie : « De scholastiek staat in waarheid tot de exakte wetenschappen in een verhouding, niet van uitsluiting, maar van

1) *Art. cit.*, pp. 2-3.
2) p. 7.

solidariteit, gegrond op de reëele eenheid der algemeene en der bijzondere zijnswetten in het concrete zijn der dingen »[1]).

* * *

La Revue a déjà signalé la fondation, à Madrid, de l'Académie Universitaire catholique et la nomination, à la chaire de philosophie de cette institution, de notre ami M. Zaragüeta.

Nous avons parcouru avec plaisir les Annales de la Academia Universitaria catolica. (Año I. 1909, 6 numéros, Madrid, Tipografia de la Revista de Archivos). Elles témoignent d'une belle vitalité chez cette jeune institution.

Nous avons aussi sous les yeux un volume d'Introduction à la philosophie, que publie M. Zaragüeta[2]) et qui est le résumé de ses leçons. Sous la forme d'un manuel de classe, c'est une œuvre très originale et très fortement pensée. Dans un cadre tout à fait personnel, M. Zaragüeta a su fondre en un vigoureux raccourci les principales doctrines thomistes. Il leur donne en même temps un aspect tout à fait actuel, et qui justifie pleinement la devise inscrite au frontispice de son livre « *Vetera novis augere et perficere* ». Il y a dans ces quelques pages une grande richesse d'idées, et il n'y aurait qu'à les étoffer pour en faire un excellent ouvrage. Les débuts de M. Zaragüeta nous permettent de bien espérer de sa part pour l'avenir du néo-thomisme espagnol.

Saluons la naissance de la revue La Ciencia Tomista qui doit, tout prochainement, faire paraître son premier numéro. Créée par les dominicains espagnols, elle semble poursuivre un programme assez semblable à celui de l'excellente Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. Sans s'occuper exclusivement de philosophie, elle lui fera une large part, et son nom dit assez dans quel esprit, fidèle à la tradition à la fois dominicaine et espagnole, elle compte le faire. Elle donnera une grande place à l'information littéraire, elle projette des bulletins et de philosophie et de science, ce qui indique des vues semblables aux nôtres. Cette revue pourra rendre de grands services au développement du néo-thomisme espagnol.

* * *

1) p. 11.

2) Juan Zaragüeta, *Introducción general a la Filosofia.* Madrid, Tipografia, de la Revista de Archivos. — Hors commerce.

Un intérêt grandissant semble se manifester en Allemagne pour les travaux de l'école de Louvain.

Dans la revue Theologie und Glaube (1909, p. 634 et suiv.) M. Prüm, un docteur en philosophie de l'Ecole S. Thomas, écrit un excellent article intitulé : *Das Philophische Institut der Universität Löwen.* Il y résume fort bien les tendances et le programme de l'Institut de Louvain.

Dans le Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie [1]), M. Eugen Rolfes publie un article intitulé *Die neuscholastische Schule zu Löwen.* A son avis on a plus d'une fois exagéré les différences qu'il y aurait entre la néo-scolastique et d'autres courants scolastiques. Il écrit : [2])

« Was nun die besondere Eigentümlichkeit der Löwener Neuscholastik angeht, so wird dieselbe bald in einem Gegensatze zu einer gegenwärtig vorgeblich existierenden hyperkonservativen Richtung der Philosophie gesucht, bald in einem Gegensatze zu der alten Scholastik, der sich namentlich in drei Zügen aussprechen soll : der Betonung der Selbständigkeit der Philosophie als Wissenschaft gegenüber der Theologie, der Erforschung der empirischen Tatsachen gegenüber einem exzessiven Apriorismus und der Pflege der Geschichte der Philosophie, aber dieser doppelte Gegensatz wird wohl zu Unrecht angeführt, weil er in der Weise wie man ihn denkt, gar nicht vorhanden ist, und auch von den berufensten Vertretern der Löwener Schule nicht geltend gemacht wird. »

Evidemment il n'y a aucune opposition entre les doctrines médiévales et la néo-scolastique. On n'a jamais, à Louvain, songé à en mettre une. Et, d'autre part, M. Rolfes reconnaît qu'il ne peut être question de reproduire ces doctrines servilement et sans critique. Quant aux trois points signalés, il montre fort bien, et par des citations empruntées aux ouvrages du Card. Mercier et de M. De Wulf, que nos doctrines, à ce point de vue, sont tout à fait dans l'esprit thomiste.

D'autre part, à son sens, les tendances hyperconservatrices, le « paléo-thomisme » opposé à la néo-scolastique, seraient des fantômes inexistants. Nous ne demandons pas mieux que de le croire, et peut-être cela est-il à peu près vrai en ce moment. Nous n'oserions dire qu'il en fut toujours ainsi. Mais à quoi bon réveiller de mauvais souvenirs.

M. Rolfes ne croit pas pouvoir admettre l'interprétation d'Aristote

1) Bd. XXIV. Heft 3, pp. 257 et suiv.
2) p. 259.

qu'il croit rencontrer dans les œuvres de l'école de Louvain. Celui qui signe ces lignes n'a pas compétence pour discuter ce point. M. Rolfes exprime ensuite le regret que, jusqu'ici, l'étude originale des œuvres aristotéliciennes ait tenu trop peu de place dans les travaux de l'Institut. « Wäre es nich zu ermöglichen, dass in Löwen auch ein eigener Lehrstuhl für aristotelische und fügen wir hinzu platonische Philosophie errichtet würde ? » Disons-lui que, depuis quelque temps déjà, des études originales sur Aristote se font à l'Institut supérieur de Philosophie et tendent à combler la lacune que, très justement, il signale.

* * *

Il s'est passé récemmment en Irlande un incident qui est à noter. L'Université de Belfast, héritière du Queens College de Belfast, a inscrit un cours de philosophie scolastique au programme de la faculté des arts. La chose est remarquable, car cette université, en fait, est presque entièrement protestante. Mais ce qui la rend tout à fait significative c'est le procès qui en est résulté devant une commission du Privy Council of Ireland. Quelques protestants s'étaient élevés contre l'érection de cette chaire parce qu'ils considéraient la philosophie scolastique comme enveloppant nécessairement le dogme catholique. Le statut récent des universités irlandaises leur défend de consacrer les ressources d'origine publique à un enseignement confessionnel. On prétendait donc la fondation illégale.

Le procès fut plaidé les 13, 14 et 15 octobre. Les défenseurs de la fondation s'attachèrent surtout à établir que la scolastique n'a, comme telle, aucun caractère confessionnel, mais un caractère purement philosophique, et cela au sens moderne d'une philosophie basée sur les sciences expérimentales. Et l'on fit appel, comme preuve, à l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain. Le jugement leur donna pleinement raison. Il ne nous déplaît pas de constater ce succès d'une des thèses favorites du mouvement néo-scolastique.

Le titulaire du nouveau cours est le Dr O'Keeffe. Parmi les principaux témoins cités en faveur de la nouvelle chaire, citons le P. Finlay, qui enseigne, depuis 18 ans, la philosophie scolastique à l'Université de Dublin.

L. Noël.

BULLETINS BIBLIOGRAPHIQUES.

I.

BULLETIN DE COSMOLOGIE.

Dans ces dernières années les travaux des physiciens et des chimistes se sont portés sur des questions intéressant directement les problèmes cosmologiques. Aussi a-t-il semblé utile de consacrer ce bulletin à un bref exposé des découvertes et des hypothèses scientifiques les plus importantes des dernières années.

Nous ferons connaître successivement celles qui se rapportent aux propriétés des corps et celles qui ont trait à leur constitution intime.

Découvertes et théories se rapportant aux propriétés des corps.

La masse. — La propriété fondamentale de la matière, *la masse,* a été et est encore actuellement l'objet de discussions intéressantes, qui portent sur son existence même. Une nouvelle école de mathématiciens et de physiciens, en se basant sur certains faits expérimentaux, enseigne que l'ancienne conception de la masse qui regarde celle-ci comme un facteur mécanique constant et dépendant de la substance matérielle comme telle, doit être abandonnée. La masse varierait avec la vitesse des corps en mouvement, lorsque ce mouvement devient très rapide et elle serait une propriété appartenant non pas aux mobiles eux-mêmes, mais au milieu éther dans lequel ils se déplacent.

M. Henri Poincaré a donné, l'an dernier, un excellent exposé de ces nouvelles théories [1]), fait avec la clarté et la réserve scientifique qui caractérisent ses publications. Au Congrès de « L'Association française pour l'avancement des sciences » tenu à Lille du

1) Revue Générale des Sciences, 30 mai, 1908.

2 au 7 août 1909, il a fait une conférence sur le même sujet, que l'on trouvera reproduite dans la Revue Scientifique [1]).

Résumons les principales idées émises par l'éminent auteur.

Les faits expérimentaux qui ont conduit aux nouvelles conceptions de la mécanique ont leur origine dans l'étude des mouvements très rapides dont sont animées les particules β émises par le radium ; cette vitesse varie de 100.000 à 200.000 kilomètres par seconde.

Les particules β du radium portent, comme on le sait, une forte charge électrique. Une charge électrique en mouvement équivaut à un courant électrique et par conséquent engendre, dans le milieu où elle se déplace, des phénomènes d'induction et de self induction. En vertu de ceux-ci toute variation dans la vitesse de la particule, variation qui correspond à une variation de courant, doit produire dans le milieu une force qui tend à s'y opposer.

Ces particules doivent dès lors posséder une double inertie ; leur inertie propre et une pseudo-inertie due à la self induction du milieu dans lequel elles se déplacent. Elles auront donc une masse apparente composée, et qui comprendra leur masse réelle répondant à leur inertie réelle et une masse fictive répondant à l'inertie du milieu.

Les calculs d'Abraham montrent que cette masse fictive varie avec la vitesse du mobile et qu'elle n'est pas la même suivant qu'on la considère par rapport à une accélération de la vitesse ou par rapport à une déviation de la direction du mouvement. Il y a donc lieu de distinguer une masse fictive longitudinale et une masse fictive transversale et cette distinction s'appliquera évidemment aussi à la masse apparente composée en partie de la masse fictive.

Supposons, comme il semble qu'on puisse le faire, que toutes les particules β possèdent une même masse réelle, une même charge électrique et ne diffèrent que par leur vitesse.

Les variations que l'on constatera dans leur masse apparente en fonction de la vitesse ne pourront être dues qu'au changement de leur masse fictive, puisque la masse réelle est regardée par tout le monde comme une constante.

Si maintenant nous parvenons à mesurer les masses apparentes de corpuscules β animés de vitesses différentes, étant donné que leurs masses fictives à ces différentes vitesses sont connues par les calculs d'Abraham, nous pourrons, en comparant les deux résultats, connaître la masse réelle qui leur est propre.

Ce travail a été réalisé par Kaufmann ; ce physicien a trouvé que

1) Revue Scientifique, 7 août, 1909.

les masses apparentes mesurées correspondaient, dans les limites des erreurs d'observation, aux masses fictives calculées. Et puisqu'il ne restait donc pas de place pour la masse réelle, Kaufmann en a conclu à la non-existence de la masse réelle dans les particules β.

On trouvera les chiffres déterminés expérimentalement par Kaufmann rapprochés des chiffres calculés par Abraham, dans le 3e supplément au Cours de Physique de Jamin, page 285.

Ce qui n'a été constaté que pour les particules β a été étendu à tous les corps. « La masse ne serait qu'une apparence : toute inertie aurait une origine électro-magnétique (due au milieu). La masse, dès lors, ne serait plus constante, elle augmenterait avec la vitesse ; sensiblement constante pour des vitesses allant jusqu'à 1.000 kilomètres par seconde, elle croîtrait ensuite et deviendrait infinie pour la vitesse de la lumière. La masse transversale ne serait plus égale à la masse longitudinale : elles seraient seulement à peu près égales si la vitesse n'est pas trop grande [1] ».

Mais peut-on appliquer à toute matière ce qui n'a été établi que pour les particules β ?

Avant de répondre à cette question, M. Poincaré rappelle l'existence d'une autre espèce de particules, les particules α chargées d'électricité positive et qui forment la majeure partie de l'*émanation* du radium ; ces particules sont plus grosses que les particules β et leur vitesse est moins grande. Il résume ensuite la théorie de Lorentz sur la constitution de la matière. D'après cet auteur, la matière serait formée d'électrons portant des charges électriques considérables, les uns, les particules α, des charges positives, les autres, les partiuscules β, des charges négatives. Chaque atome serait formé d'un assemblage de ces électrons pris en nombre tel que la somme algébrique des charges en lui présentes serait nulle. Ces électrons baigneraient dans l'éther.

M. Poincaré, arrivant alors au nœud même de la question, poursuit [2] :

« Maintenant, nous pouvons envisager deux hypothèses : 1° Les électrons positifs possèdent une masse réelle, beaucoup plus grande que leur masse fictive électro-magnétique ; les électrons négatifs sont seuls dépourvus de masse réelle. On pourrait même supposer qu'en dehors des électrons des deux signes, il y a des atomes neutres qui n'ont plus d'autre masse que leur masse réelle. Dans ce cas, la Mécanique n'est pas atteinte ; nous n'avons pas besoin de

1) Revue Générale des Sciences, mai 1908, p. 388.
2) Ibid., pp. 389 et 390.

toucher à ses lois ; la masse réelle est constante ; seulement les mouvements sont troublés par les effets de self induction, ce qu'on a toujours su ; ces perturbations sont d'ailleurs à peu près négligeables, sauf pour les électrons négatifs, qui, n'ayant pas de masse réelle, ne sont pas de la vraie matière.

» 2° Mais il y a un autre point de vue ; on peut supposer qu'il n'y a pas d'atome neutre, et que les électrons positifs sont dépourvus de masse réelle au même titre que les électrons négatifs. Mais alors, la masse réelle s'évanouissant, ou bien le mot *masse* n'aura plus aucun sens, ou bien il faudra qu'il désigne la masse fictive électro-magnétique ; dans ce cas, la masse ne sera plus constante, la *masse* transversale ne sera plus égale à la masse longitudinale, les principes de la Mécanique seront renversés.

» Un mot d'explication d'abord. Nous avons dit que, pour une même charge, la masse *totale* d'un électron positif est beaucoup plus grande que celle d'un électron négatif. Et alors il est naturel de penser que cette différence s'explique parce que l'électron positif a, outre sa masse fictive, une masse réelle considérable ; ce qui nous ramènerait à la première hypothèse. Mais on peut admettre également que la masse réelle est nulle pour les uns comme pour les autres, mais que la masse fictive de l'électron positif est beaucoup plus grande, parce que cet électron est beaucoup plus petit. Je dis bien : beaucoup plus petit. Et, en effet, dans cette hypothèse, l'inertie est d'origine exclusivement electro-magnétique ; elle se réduit à l'inertie de l'éther ; les électrons ne sont plus rien par eux-mêmes ; ils sont seulement des trous dans l'éther, et autour desquels s'agite l'éther ; plus ces trous seront petits, plus il y aura d'éther, plus par conséquent l'inertie de l'éther sera grande.

» Comment décider entre ces deux hypothèses ? En opérant sur les particules α comme Kaufmann l'a fait sur les particules β ? C'est impossible ; la vitesse de ces rayons est beaucoup trop faible. Chacun devra-t il donc se décider d'après son tempérament, les conservateurs allant d'un côté et les amis du nouveau de l'autre ? Peut-être ; mais, pour bien faire comprendre les arguments des novateurs, il faut faire intervenir d'autres considérations. »

Ces autres considérations sont empruntées à l'étude du principe de la relativité du mouvement, en vertu duquel aucun corps n'étant en repos absolu, tout mouvement ne peut se constater que par rapport à un autre corps lui-même en mouvement. Ce principe de relativité est pour l'auteur une loi de la nature, d'une valeur comparable à celle du principe d'équivalence.

Sa vérification intégrale exige que l'on admette une nouvelle

hypothèse, due à Lorentz, en vertu de laquelle les corps en mouvement translatoire subissent une contraction dans le sens de la translation, tandis que leurs dimensions perpendiculaires à cette translation demeurent invariables. Un corps, sphérique au repos, prendrait la forme d'un ellipsoïde de révolution aplati lorsqu'il est en mouvement. Cette contraction serait excessivement réduite, environ un deux cent millionième pour une vitesse comme celle de la terre.

Ces modifications de forme produites par toute vitesse, appliquées aux électrons tant négatifs que positifs, entraînent des changements dans la distribution de l'électricité à leur surface et, par conséquent aussi, dans les phénomènes de self induction qu'ils produiront dans le milieu par leurs mouvements.

Si maintenant on admet que le principe de relativité, pris dans sa signification intégrale, est une loi absolue de la nature, pour arriver à expliquer en conformité avec lui les caractères des mouvements des électrons il faut admettre :

« 1° Que les électrons positifs n'aient pas de masse réelle, mais seulement une masse fictive électro-magnétique ; ou tout au moins que leur masse réelle, si elle existe, ne soit pas constante et varie avec la vitesse suivant les mêmes lois que leur masse fictive ;

» 2° Que toutes les forces soient d'origine électro-magnétique, ou tout au moins qu'elles varient avec la vitesse suivant les mêmes lois que les forces d'origine électro-magnétique. »

Si, en effet, la masse réelle des électrons et les forces restent constantes, elles constituent des absolus qui pourraient devenir les bases de mouvements absolus, ce qui est contraire au principe de relativité.

« C'est encore Lorentz qui a fait cette remarquable synthèse ; arrêtons-nous-y un instant et voyons ce qui en découle. D'abord, il n'y a plus de matière, puisque les électrons positifs n'ont plus de masse réelle, ou tout au moins plus de masse réelle constante. Les principes actuels de notre Mécanique, fondés sur la constance de la masse, doivent donc être modifiés.

» Ensuite, il faut chercher une explication électro-magnétique de toutes les forces connues, en particulier de la gravitation, ou tout au moins modifier la loi de la gravitation de telle façon que cette force soit altérée par la vitesse de la même façon que les forces électro-magnétiques » [1]).

Le principe de relativité interprété dans son sens absolu est donc

1) Revue Générale des Sciences, *loc. cit.*, p. 395.

une des considérations principales que l'on peut apporter en faveur des nouvelles conceptions en mécanique, et son interprétation rigoureuse demande que l'on admette la déformation des électrons pendant leurs mouvements.

L'existence de cette déformation peut être constatée expérimentalement, grâce au fait, démontré par le calcul, que la variation de leur masse fictive avec la vitesse ne sera pas la même au cas où ils seraient déformables et au cas où ils ne le seraient pas.

M. Kaufmann a déterminé expérimentalement les variations de la masse fictive des électrons et il a trouvé des chiffres correspondant à ceux fournis par le calcul en les supposant indéformables. Voici la conclusion qu'en tire M. Poincaré : « Le principe de relativité n'aurait donc pas la valeur rigoureuse qu'on était tenté de lui attribuer ; on n'aurait plus aucune raison de croire que les électrons positifs sont dénués de masse réelle comme les électrons négatifs » [1]).

Cependant il demande, pour décider cette importante question, de nouvelles constatations et signale une cause d'erreur possible dans ces expériences de Kaufmann. Elle se trouverait dans le procédé qu'il employait pour mesurer le champ électrostatique dont il avait besoin.

On trouvera encore dans les articles qui nous occupent l'exposé d'autres données de la mécanique nouvelle. Ainsi, d'après celle-ci, le principe de réaction ne se vérifie plus dans tous les cas ; une source lumineuse, par exemple, ne reçoit pas du milieu qu'elle ébranle une réaction compensant exactement l'action qu'elle y a exercée. Le principe d'inertie est conservé mais l'inertie devient infinie si la vitesse du mobile atteint la vitesse de la lumière.

L'article de la Revue générale des Sciences se termine par cette conclusion : « Les théories nouvelles ne sont pas encore démontrées, il s'en faut de beaucoup ; elles s'appuient seulement sur un ensemble assez sérieux de probabilités pour qu'on n'ait pas le droit de les traiter par le mépris. De nouvelles expériences nous apprendront, sans doute, ce qu'on en doit définitivement penser. Le nœud de la question est dans l'expérience de Kaufmann et celles qu'on pourra tenter pour la vérifier. »

Ces théories que M. Poincaré a résumées, et dont il paraît être partisan, ont été en partie contredites par M. Dwelshauwers, profes-

1) Revue Générale des Sciences, *loc. cit.*, p. 395.

seur à l'Université de Liége. Dans un article paru dans la même revue, n° du 15 octobre de la même année, on trouvera les considérations qu'il développe pour montrer que les constatations faites sur les particules β ne contredisent pas les principes de l'ancienne mécanique interprétés dans leur véritable sens.

La force gravifique. — Cette force est depuis un certain temps l'objet de recherches expérimentales. Ces recherches nécessairement très délicates, vu l'impossibilité d'isoler un corps de son action, portent sur la détermination du rôle des divers facteurs qui peuvent influencer ses manifestations. On trouvera dans le Journal de Physique [1]), un exposé d'expériences récentes de ce genre.

Elles ont inspiré une curieuse hypothèse à M. Crémieux [2]).

Pour cet auteur, l'attraction entre masses matérielles serait due à une réaction du milieu éther qui les baigne, réaction résultant d'une tendance de ce milieu à rejeter de son sein tout corps étranger. Comme l'éther est répandu partout, cette tendance ne peut aboutir qu'à réduire au minimum les surfaces que les corps y occupent, en les réunissant en un seul tout. L'auteur n'indique pas l'origine de la tendance qu'il suppose dans l'éther.

La théorie de Lesage qui expliquait la force gravifique par un bombardement particulaire auquel seraient soumises les masses matérielles, avait pris un regain de vitalité après la découverte des électrons. On avait cru pouvoir les identifier avec les corpuscules gravifiques.

D'autres auteurs avaient remplacé le bombardement particulaire par la pression des ondes électro-magnétiques, connue sous le nom de pression Maxwell-Bartholi. De même que les ondes sonores exercent un effort mécanique sur les parois qu'elles rencontrent, on pense, et l'expérience paraît avoir confirmé la chose, que les ondes électro-magnétiques réalisent un effet semblable sur les corps qu'elles viennent frapper.

L'impossibilité de ces deux explications des phénomènes de gravitation a été établie par divers auteurs. On en trouvera un bref exposé dans l'article de M. Poincaré dont nous avons parlé plus haut [3]).

M. Poincaré fait sienne la théorie du physicien hollandais Lorentz,

1) Journal de Physique, Série IV, tome V, p. 25.
2) Revue Générale des Sciences, 1907, p. 17.
3) Ibid., mai 1908.

d'après laquelle la force d'attraction serait de nature électro-magnétique.

Lorentz suppose que la force attractive qui existe entre deux charges électriques égales et de signe contraire est plus forte que la force répulsive, qui se manifeste entre ces mêmes charges affectées du même signe. L'atome matériel serait formé d'un groupement d'électrons chargés les uns d'électricité positive, les autres d'une quantité égale d'électricité négative. L'atome serait donc électriquement neutre. Mais en vertu de la première supposition, malgré leur neutralité, les atomes doivent s'attirer, étant donné que les forces attractives électriques qui se trouvent dans chacun d'eux ne sont pas exactement compensées par d'égales forces répulsives. De plus, l'auteur regarde les électrons constituant chaque atome comme animés de mouvements rapides. Des déplacements rapides de charges électriques, comme nous l'avons vu, correspondent à des courants électriques et par conséquent produisent des champs magnétiques. Chaque électron de signe donné est regardé comme plus sensible à l'action du champ magnétique engendré par le mouvement d'un électron de signe contraire, qu'à celle du champ magnétique engendré par un électron de même signe que lui. La force gravifique varierait en conséquence avec la vitesse des corps en présence.

On a objecté à la théorie de Lorentz que la vitesse de propagation de l'attraction newtonnienne est, d'après les calculs de La Place, beaucoup supérieure à la vitesse de propagation de la lumière, que ne peut dépasser la transmission de l'attraction électro-magnétique.

Quoi qu'il en soit, cette interprétation de la gravitation a le mérite de donner une explication plausible de la force gravifique dont la nature est encore si mystérieuse. Elle fait cependant appel à des suppositions qui ne sont pas en accord avec les conceptions ordinairement admises sur les relations entre les charges électriques de signes différents.

La Rivista di Scienza, dans son volume de 1909, contient un article de M. Ritz sur la gravitation, où se trouvent développées les considérations que nous venons de résumer.

La valence. — *Valence et Volume.* — L'existence de relations entre la valence des corps et le volume occupé par leurs atomes a été établie par Barlow et Pope [1]) en partant de considérations cristallographiques.

1) Annual reports on the progress of chemistry, tome V, pp. 268 et suiv.

D'après ces auteurs, le volume d'un cristal est formé d'un assemblage parfait de polyèdres. Chaque polyèdre représente le volume où s'exerce l'influence d'un atome constitutif ; ce volume dépend de la résultante des actions des forces attractives et répulsives qui s'exercent entre les divers atomes. Il tend naturellement à prendre la forme sphérique ; et la forme polyédrique qu'il possède de fait résulte d'une déformation, provoquée par l'action de la force de cohésion, qui unit les différents volumes atomiques regardés comme incompressibles.

Si l'on admet que tous les atomes d'un corps simple sont semblables et que leur réunion en molécules ne modifie pas les relations qui existent entre eux, on arrive à cette conclusion que leurs volumes d'influence seront identiques et que, par suite, la forme cristalline que revêtira leur ensemble aura la symétrie et la disposition que doit posséder un groupement serré de sphères égales.

Un tel groupement peut affecter deux formes, la forme cubique et la forme hexagonale, cette dernière ayant un rapport d'axes $a : c$ de 1 : 1.6330 ou 1 : 1.4142.

Or, il a été constaté que 50 °/₀ des corps simples cristallisent dans le système cubique et 35 °/₀ dans le système hexagonal ; le rapport des axes $a : c$, pour les cristaux hexagonaux, se rapproche beaucoup des rapports prévus par la théorie.

Les formes cristallines des éléments qui n'appartiennent pas aux deux systèmes prénommés, peuvent y être facilement ramenées. L'expérience montre que ces éléments sont ceux dont les molécules sont associées, c'est-à-dire sont ceux dans lesquels les sphères d'influence atomique ne peuvent plus être considérées comme égales.

Ainsi le phosphore blanc et le diamant cristallisent dans le système cubique ; le phosphore rouge et le graphite, qui représentent des états associés de ces mêmes éléments, cristallisent dans d'autres systèmes.

Ces vérifications expérimentales donnent une valeur sérieuse aux théories dont nous parlons.

Voici maintenant comment leurs auteurs ont été amenés à énoncer l'existence de relations entre les volumes atomiques et la valence des atomes.

Les composés binaires formés de deux atomes de même valence cristallisent pour 68.5 °/₀ dans le système cubique et pour 19.5 °/₀ dans le système hexagonal, avec des rapports d'axes $a : c$ très voisins encore une fois des rapports théoriques. Deux atomes chimiquement différents, mais égaux en valence, apparaissent donc comme possédant des volumes d'influence atomique semblables.

D'autres considérations du même genre sont venues s'ajouter à celle-ci et ont conduit à la conclusion que les volumes atomiques sont proportionnels aux valences fondamentales des éléments considérés.

La nature de l'élément a cependant une certaine influence sur ce volume : tous les atomes de même valence n'ont pas des volumes atomiques de même dimension ; mais pour un élément donné ce volume est constant.

La doctrine des relations entre la valence et le volume atomique rend compte des similitudes de forme cristalline que l'on trouve entre des corps de constitution chimique différente. La somme des valences présentes dans chacun d'eux permet de prévoir des ressemblances dans la forme et de déterminer à priori les variations dans les axes. Ces prévisions théoriques sont généralement vérifiées expérimentalement.

Le Bas a pu établir par une autre voie l'existence des relations qui nous occupent.

En divisant le volume moléculaire de certains hydrocarbures par le nombre de valences qu'ils renferment, il a pu déterminer la part moyenne de volume due à chaque valence. Ensuite, partant de ce chiffre, il a pu calculer à priori les volumes moléculaires d'autres composés hydrocarbonés saturés et non saturés, et ses prévisions se sont trouvées être concordantes avec les données expérimentales.

Les différentes tentatives que nous venons de résumer indiquent clairement qu'il y a un certain rapport, encore mal défini, entre la valence d'un corps et son volume moléculaire.

Rappelons qu'on appelle volume moléculaire à l'état solide ou à l'état liquide, le quotient du poids moléculaire par la densité solide ou liquide. Le volume moléculaire n'est pas entièrement occupé par les masses atomiques ; il y a lieu d'y admettre des parties où l'éther seul est présent.

Valence et indice de réfraction. En comparant les indices de réfraction de différentes substances organiques composées de carbone, d'azote, d'oxygène et d'hydrogène, Traube [1]), a découvert que l'on pouvait regarder le chiffre exprimant l'indice comme le produit d'une quantité invariable par le nombre de valences contenues dans le composé considéré. Le chiffre représentant le coefficient d'indice pour chaque valence est 0.787, pour la raie rouge de l'hydrogène. Il en résulte que les composés contenant un même nombre de

1) Annual reports, 1907, IV, p. 8.

valences doivent avoir un indice de réfraction très voisin, ce qui a été vérifié par l'expérience dans un assez grand nombre de cas.

Cette relation entre l'indice de réfraction et la valence est loin d'être établie d'une façon générale. Il ne faut voir dans la découverte de Traube qu'une première donnée sur un problème encore peu connu.

Interprétation électronique de la valence. Les interprétations de ce genre tendent de plus en plus à se faire admettre. Résumons celle de M. J. Stark [1]).

Les atomes des corps simples sont composés d'électrons chargés négativement ; les uns sont réunis en anneaux et constituent par suite de cette union ce qu'on est convenu d'appeler l'électricité positive; les autres sont libres et en quantité suffisante pour neutraliser la charge positive de l'anneau, ce sont les électrons valences.

Dans les corps simples, les électrons valences sont en relation magnétique avec leur anneau atomique exclusivement. Dans les composés, les électrons valences de chaque élément entrent en relation avec les anneaux atomiques des autres éléments du composé.

Les rapports de valence dans les combinaisons entre corps simples ou radicaux multiples sont fixés par le nombre possible de ces relations mixtes. On comprend en effet que certains électrons d'un atome donné, par suite de l'influence exercée par les électrons d'autres atomes, ne peuvent entrer en relation magnétique avec un nouvel anneau atomique et que, de cette façon, la valence de l'atome considéré soit limitée par rapport aux atomes en combinaison. Il peut se faire aussi, pour la même raison, que les liaisons de certains électrons vis-à-vis de leurs propres anneaux soient relâchées, et qu'ils puissent facilement en être détachés sans que pour cela le composé soit modifié.

C'est dans les mouvements alternatifs de séparation et de recombinaison des électrons valences, et spécialement de ceux dont nous venons de parler, vis-à-vis des anneaux atomiques qu'il faudrait trouver l'origine des bandes spectrales caractéristiques des corps.

L'existence d'anneaux atomiques d'électrons facilement détachables, pourrait aussi expliquer, semble-t-il, les émissions de rayons β auxquelles les corps peuvent donner naissance sous des causes diverses.

Une théorie très semblable à celle de M. Stark a été proposée par M. H. Kauffmann [2]).

1) Physikalische Zeitschrift, 1908, 9, 85.
2) Kauffmann, Physikalische Zeitschrift, 1908, 9, 311.

Ajoutons, au sujet de la valence, qu'il se manifeste chez les chimistes une tendance à appliquer aux corps de la chimie minérale les formules de structure qui furent presque exclusivement employées jusqu'ici en chimie organique.

Ces essais encore bien incertains présentent un intérêt incontestable, car ils permettront de connaître la valeur réelle de la valence des corps, qui, jusqu'ici, paraît être multiple, et il est clair que l'existence d'une valeur de valence bien définie dans les corps serait un argument puissant en faveur des doctrines finalistes.

Comme essai de conciliation de cette multiplicité apparente avec une certaine constance réelle, on ne connaissait jusqu'à présent que la théorie des valences fractionnées de Schutzenberger. D'après celle-ci, une même valence peut être saturée par des parties de valences provenant de plusieurs éléments ; cette valence est alors supposée fractionnée et chacune des parties est regardée comme saturée par une fraction des valences des autres éléments. On trouvera un bon résumé de cette théorie dans l'*Introduction à l'étude de la Chimie*, de M. De Thierry. Les autres renseignements que l'on y trouve ne sont malheureusement pas aussi complets.

Dans les Archives des Sciences physiques et naturelles de Genève, n° 10, 1909, a paru un article sur l'application des formules de structure aux composés inorganiques. D'après l'auteur de cet article, les difficultés d'application provenaient de ce qu'on avait voulu procéder pour les éléments en général comme on avait procédé pour le carbone. Or, si le carbone est un élément de tout signe, dont les valences fondamentales sont susceptibles d'être saturées par des atomes ou des groupements atomiques divers, il n'en est pas de même pour la généralité des autres corps simples.

Depuis que l'on a reconnu cette erreur et fait intervenir dans l'établissement des formules, outre les valences fondamentales, des valences supplémentaires dites secondaires, ces difficultés ont disparu et il est permis d'espérer que l'on pourra bientôt créer des formules qui rendront compte de la structure des composés minéraux les plus complexes. Plusieurs exemples de ces formules sont donnés au cours de l'article.

En terminant ces quelques notes sur la valence, signalons les recherches qui se continuent au laboratoire cryogène de Leyde sur les modifications que subissent les phénomènes physiques et chimiques aux basses températures. Il a été constaté, entre autre, qu'à la température de —233° le fluor et l'hydrogène se combinent encore avec une certaine violence. L'obtention, par le professeur

Onnes, de l'hélium liquide, dont la température d'ébullition est de + 4,3 degrés absolus (— 267,5°) permettra d'examiner ces mêmes propriétés au voisinage du 0 absolu (— 273°).

Ces études sont importantes, car elles permettront de constater jusqu'où les théories de la thermodynamique peuvent s'appliquer aux réactions chimiques et les interpréter. Au 0 absolu, en effet, les mouvements moléculaires doivent cesser d'après ces théories.

On a constaté de fait, des ralentissements dans les mouvements particulaires physiques. Ainsi la chaleur spécifique des corps diminue rapidement avec l'abaissement de la température ; la conductibilité électrique des métaux devient maximum, ce qui indique un affaiblissement des mouvements particulaires, rendant les déplacements des électrons au sein de la masse plus aisés. De même la conductibilité des diélectriques devient minimum, ce qui, encore une fois, est l'indice d'une diminution de l'énergie cinétique des molécules de ces corps.

Les propriétés luminiques. — Sous ce nom général nous rangeons l'ensemble des phénomènes lumineux dont les corps peuvent être le siège, tels la production, l'absorption et la réfraction de la lumière, la luminescence, la phosphorescence, la fluorescence.

Les cosmologues feront bien de porter leur attention sur toutes les questions qui se rapportent au problème de la lumière. Elles permettront, en effet, et de connaître ce qu'est cette force dont la nature nous est encore cachée, et surtout de pénétrer dans la structure intime des substances chimiques simples et composées.

Nous ne nous étendrons pas longuement sur cette classe de propriétés parce que nous comptons leur consacrer une étude spéciale et détaillée.

Nous ne pouvons omettre, cependant, de rappeler brièvement une des théories les plus admises à l'heure actuelle sur l'origine des phénomènes luminiques, la théorie de Lorentz.

D'après cette théorie, il y a production d'une onde dans l'éther chaque fois que le mouvement d'un électron éprouve une variation ; si celle-ci est suffisamment grande, l'onde éthérée acquiert les qualités nécessaires pour devenir visible.

Un électron en mouvement équivaut, nous l'avons dit, à un courant électrique. Toute modification d'un courant électrique entraîne une perturbation électro-magnétique dans l'éther ; aussi la doctrine de Lorentz cadre-t-elle bien avec la théorie électromagnétique de la lumière. Elle en est cependant indépendante ; l'onde lumineuse est plutôt engendrée de la même façon dont sont

produites des perturbations dans un liquide, lorsqu'un corps qui s'y déplace subit une variation de mouvement.

L'émission de lumière par un métal porté à l'incandescence résulte de ce que les électrons libres qu'il renferme et dont la vitesse a été augmentée par la chaleur, subissent une variation brusque de vitesse, lorsque arrivant à la périphérie du métal, ils ne peuvent la franchir à cause des forces attractives atomiques ; cette variation engendre l'onde lumineuse.

L'absorption de la lumière par les corps provient de ce que l'énergie des vibrations de l'éther est employée à augmenter l'énergie cinétique des électrons. Enfin les spectres d'émission des substances chimiques sont dus à des accélérations rythmiques de certains groupes d'électrons propres à leurs atomes.

Comme on le sait, cette théorie de Lorentz a trouvé une confirmation expérimentale sérieuse dans la découverte, faite par Zeeman, du dédoublement des raies spectrales sous l'action d'un puissant champ magnétique. Ce dédoublement avait été prévu dans la théorie.

On trouvera dans la Rivista di Scienza [1]) un article de Zeeman où il relate ces expériences et où il présente diverses autres considérations intéressantes sur la lumière. Signalons celles d'après lesquelles la lumière blanche serait formée par un ensemble irrégulier de mouvements de l'éther ; la régularité que présentent les mouvements éthérés dans les couleurs, proviendrait d'une intervention régularisatrice des corps colorés.

La théorie électronique de la lumière est loin cependant de rendre compte de tous les phénomènes luminiques dont les corps sont le siège. Il en est ainsi, entre autres, pour le grand nombre de lignes caractéristiques bien définies que l'on trouve dans les spectres des corps; le spectre de l'hydrogène dont l'atome est regardé cependant comme très simple, en renferme des centaines.

D'après W. Ritz [2]) les systèmes atomiques qui émettent ces spectres de lignes doivent être extraordinairement stables, et si l'on admet que l'atome chimique est un assemblage de divers éléments, l'existence de connexions rigides entre ces éléments doit être particulièrement probable. En admettant dans l'atome des pôles magnétiques distribués suivant des lois géométriques simples, on pourrait expliquer les vibrations qui produisent les séries spectrales des corps.

1) Rivista di Scienza, vol. V, 1909.
2) Revue Générale des Sciences, 15 février 1909.

On lira avec intérêt aussi un article de Lorentz [1]) sur le partage de l'énergie entre la matière pondérable et l'éther. La question y est traitée surtout au point de vue mathématique. On pourra cependant, en le lisant, se rendre compte de la grande complexité du problème de la constitution de la matière pondérable et constater combien on est encore loin d'en expliquer la formation par une condensation de l'éther.

Bornons-nous pour le reste à indiquer de nombreuses recherches sur le mécanisme des phénomènes de fluorescence et de phosphorescence, des études sur les causes des variations de la coloration des corps en solution et sur l'influence que l'introduction de certains radicaux dans des corps de la chimie aromatique, exerce sur leurs changements de couleur. Ce dernier problème est spécialement examiné dans les laboratoires annexés aux usines allemandes pour la fabrication des matières colorantes.

Mentionnons encore les travaux ayant trait à l'étude de la polarisation rotatoire et de la réfraction de la lumière, deux classes de phénomènes dont l'importance est capitale pour la connaissance de la structure intime des composés chimiques.

Dans The Annual reports on the progress of chemistry, vol. IV et V, on trouvera d'excellents résumés de ces diverses recherches.

L'interprétation des propriétés de la matière fait souvent appel à l'éther. A ce sujet, voici brièvement exposées les conceptions actuelles sur la structure de cette substance [2]). L'éther ne serait pas un fluide uniforme également répandu partout, il renfermerait des discontinuités. Divers physiciens, Lord Kelvin, Sir Oliver Lodge, y admettent une structure corpusculaire. Pour Lodge, l'éther posséderait des propriétés qui le rapprocheraient beaucoup des fluides matériels. Thomson, en se basant sur l'étude de l'ionisation des gaz par la lumière ultra-violette, admet que l'énergie lumineuse est concentrée en certains points de l'éther et que c'est par un effet de moyenne que les lacunes de ses mouvements vibratoires échapperaient à notre observation. Récemment un autre auteur, M. Ritz, a nié l'existence de l'éther continu. « L'éther n'existe pas, ou plus exactement, il faut renoncer à se servir de cette image » ; l'électron en mouvement, au lieu de susciter des ondes par son mouvement (Lorentz), déterminerait des projections corpusculaires.

1) Ibid., 28 février 1909.
2) Extrait de la Revue Générale des Sciences, 30 novembre 1908.

En terminant ces quelques notes sur les propriétés des corps, signalons un discours de M. Nernst, fait à la Société chimique de Berlin le 11 novembre 1908, à l'occasion du 40e anniversaire de la fondation de cette importante institution. Il y traite des progrès de la chimie physique au cours des quarante années écoulées. Amené à parler des recherches sur les propriétés des corps, il affirme que les tendances actuelles de la chimie physique sont de faire de toutes celles-ci des propriétés constitutives, caractéristiques pour chaque corps.

Ce serait à tort que l'on aurait affirmé l'existence de propriétés molaires, communes à tous les corps pris sous une quantité correspondant à leur masse atomique, et celle de propriétés additives, c'est-à-dire de propriétés dans les composés résultant de la somme de celles de leurs composants.

En fait, chaque corps aurait son groupe fixe de propriétés : seul le caractère approché des résultats obtenus jusqu'ici aurait fait croire à l'existence de propriétés communes.

Découvertes et théories se rapportant a la constitution des corps.

Nous nous occuperons spécialement dans ce qui suit des découvertes récentes qui permettent d'entrevoir la nature des corps simples.

Nous examinerons successivement les phénomènes de la désagrégation atomique spontanée des corps radioactifs et les phénomènes de désagrégation artificielle réalisés pour certains autres atomes. Nous dirons ensuite un mot des faits et des théories se rapportant à la formation des corps simples par l'évolution de quelques éléments primitifs.

La désagrégation spontanée des corps radioactifs. — Les phénomènes généraux de radioactivité sont suffisamment connus pour que nous n'en reprenions pas l'exposé. Rappelons seulement que les corps radioactifs se caractérisent par un rayonnement spontané spécial, formé de trois espèces de rayons, analogues aux trois espèces de rayons qui apparaissent dans les tubes de Crookes, sous l'action de la décharge électrique. Ce sont :

les rayons β formés de particules chargées d'électrité négative, et dont la masse réelle paraît douteuse et serait au maximum 1/1500 à 1/2000 de la masse de l'atome d'hydrogène. Elles sont animées

d'un mouvement dont la vitesse approche de la vitesse de propagation de la lumière ;

les rayons α formés de particules chargées d'électricité positive, possédant une masse réelle sensiblement correspondante à la masse de l'atome d'hélium, et animées d'un mouvement beaucoup moins rapide ;

les rayons γ qu'on regardait généralement comme des mouvements irréguliers de l'éther et qui, d'après certaines découvertes plus récentes, seraient eux aussi formés par des projections particulaires.

Le rayonnement des corps radioactifs est attribué par la plupart des auteurs à une désagrégation atomique, et diverses constatations confirment cette façon de voir.

Tout d'abord la découverte des faits de radioactivité induite.

On entend par là la propriété qu'acquièrent les corps placés dans le voisinage de substances radioactives, de devenir eux-mêmes actifs. On en explique l'apparition par le dépôt qui s'y ferait d'une substance constamment émise par les éléments radioactifs ; cette substance a reçu le nom d'*émanation*, il a été possible de l'isoler par divers procédés, entre autres, par la condensation à l'aide de l'air liquide.

Dans certaines séparations chimiques de sels radioactifs, on obtient également une substance active qui se reforme constamment à leurs dépens.

Ces deux substances manifestent des signes très nets de transformation ; leur volume diminue, les caractères de leur rayonnement ne restent pas constants. De plus, par divers procédés physiques ou chimiques, telle la distillation fractionnée à haute température, il a été possible d'y constater une hétérogénéité dont les constituants ne restent pas invariables ; certains constituants diminuent progressivement et d'autres y apparaissent dans la même progression.

On a pu de la sorte, avec une probabilité suffisante, distinguer, dans la désagrégation des corps radioactifs, diverses phases. Nous indiquerons celles que l'on admet dans les transformations du radium.

1° *Le radium*, métal caractérisé par son poids atomique 226, son spectre et ses propriétés chimiques, qui le rattachent aux alcalino-terreux.

2° *L'émanation*, gaz inerte, de poids atomique (déterminé par des méthodes physiques) d'environ 100.

3° *Le radium A*, dépôt provenant de l'émanation.

4° *Le radium B*, trouvé dans ce même dépôt, proviendrait du *radium A*.

5° *Le radium C*, dans ce même dépôt encore, proviendrait du *radium B* et peut en être isolé par électrolyse.

6° *Le radium D*, propriétés voisines de celles du plomb, proviendrait du *radium C*.

7° *Le radium E*, séparable du *radium D* par électrolyse, après un certain temps.

A ces caractères différentiels il faut en ajouter d'autres, tirés de la nature et de la vitesse des particules de rayonnement.

Des séries analogues de produits de désagrégation ont été déterminées pour les autres corps actifs connus : l'*uranium*, le *thorium* et l'*actinium*.

Remarquons cependant qu'entre les corps de ces diverses séries, il n'a pas encore été possible d'établir des différences chimiques et physiques analogues à celles qui nous font distinguer les divers corps simples. De plus, une filiation entre les quatre éléments radioactifs fondamentaux ne peut pas encore être regardée comme établie, sauf pour le *radium* qui proviendrait de l'*uranium*.

Une autre constatation apportée en faveur de la théorie de la désagrégation des éléments actifs est celle de la production d'*hélium* par certains d'entre eux. On peut considérer comme définitivement établi que le *radium* et l'*actinium* produisent de l'*hélium* d'une façon continue.

Ce dégagement d'*hélium* ne peut provenir que de la substance même des corps actifs et ne peut s'expliquer par une espèce d'évaporation d'une solution solide d'*hélium* qu'ils renfermeraient. Il est légitime dès lors, de supposer qu'il est mis en liberté par la désagrégation de leurs atomes. M. Rutherford [1]) a d'ailleurs récemment établi par des expériences directes qui semblent concluantes que les particules α, émises par le *radium*, sont des atomes d'*hélium* chargés d'électricité, et que, si on les décharge, on obtient réellement ce corps simple.

Cette dernière découverte est de la plus haute importance et il est à souhaiter que d'autres expérimentateurs viennent la vérifier.

L'énorme énergie que mettent en liberté les éléments radioactifs, fournit un nouvel argument à la théorie de la désagrégation. On a mesuré qu'un gramme de radium dégage 120 calories à l'heure, et étant donné la durée de ce qu'on appelle *la vie moyenne du*

1) Le Radium, février 1909.

radium, durée que l'on évalue, sur des bases assez hypothétiques, à 3000 ans, ce gramme de radium serait susceptible de produire 3 milliards de calories. La mise en liberté d'une telle énergie s'explique si l'on suppose une désagrégation de l'édifice atomique nécessairement très stable et donc, d'après les théories mécanistes, animé de mouvements très rapides.

Disons un mot de la manière dont on interprète cette désagrégation.

Les transformations des substances radioactives obéissant à la loi de Gudberg et Waage, qui régit les décompositions monomoléculaires, on estime qu'elles se réalisent par voie successive. Un atome de *radium*, par exemple, produirait un atome d'*émanation ;* celui-ci engendrerait un atome de *radium A* et ainsi de suite. Ces modifications seraient instantanées et consisteraient fondamentalement dans l'expulsion d'une particule α du système corpusculaire qui forme l'atome. La disparition d'un corpuscule produirait une rupture de l'équilibre atomique interne et la formation d'un nouvel équilibre, donc d'un nouveau corps ; le phénomène serait accompagné d'un dégagement notable d'énergie. On trouve des phénomènes très semblables dans les *isomérisations* des composés chimiques ordinaires, qui se font avec la mise en liberté d'un constituant.

Il résulte de cette manière d'interpréter la désagrégation atomique, que les différents produits auxquels elle donne naissance doivent avoir des poids atomiques diminuant progressivement d'une quantité fixe. Cette quantité doit répondre au poids de la particule α, c'est-à-dire sensiblement au poids de l'atome d'*hélium*, 3, 94. Le poids atomique de l'*émanation*, premier produit de la désagrégation du *radium*, devrait donc être 226-3, 94, soit 222.06.

Des déterminations directes basées sur la vitesse de diffusion du gaz émanation donnent, nous l'avons dit, un poids voisin de 100. Il est impossible d'attribuer un tel écart à une erreur d'observation; aussi un auteur, M. Debierne, chef des travaux de physique à la faculté des sciences de Paris, émet l'avis que l'atome de *radium* doit se scinder en deux atomes d'*émanation*, par la mise en liberté d'une particule α. Dans les phénomènes subséquents de la transformation de l'*émanation* elle-même, les produits résultants se souderaient et de cette façon on pourrait expliquer la formation de corps à poids atomique plus élevé.

On trouvera dans la Revue Générale des Sciences un excellent article de M. Debierne, où il résume très méthodiquement

et d'une façon impartiale, l'état des connaissances actuelles sur la radioactivité [1]).

Ajoutons encore une notion intéressante tirée d'une conférence faite par Sir William Ramsay au Congrès de l'Association française pour l'avancement des sciences, réuni à Clermont-Ferrand en 1907.

Cet éminent chimiste émet l'hypothèse que plusieurs des lacunes que présente le *système périodique des éléments* de Mendeleef doivent être comblées par les produits de désagrégation successive des corps radioactifs.

Voici une des raisons par lesquelles il justifie sa supposition. A la famille naturelle de l'*hélium*, qui comprend, l'*hélium* (4), le *néon* (20), l'*argon* (40), le *crypton* (82), le *xénon* (130), il manque deux termes encore inconnus, dont les poids atomiques doivent être, d'après le *système périodique*, 174 et 218.

Les termes connus de cette série sont des corps gazeux, chimiquement inertes, qui ont été découverts dans l'atmosphère terrestre. Il est à supposer que les deux autres termes, eux aussi, sont gazeux et qu'ils doivent également se trouver dans l'atmosphère, en vertu de l'absence de toute affinité chimique qui caractérise le groupe. M. Ramsay a fait de nombreux essais dans le but de les isoler et il est arrivé à conclure qu'ils sont présents au maximum dans une proportion de deux cinq-milliardièmes. Cela est fort problématique et si l'on donne au système de Mendeleef une valeur absolue, on arrive à penser que les deux termes dont nous parlons ont une existence réelle mais éphémère. Ils constitueraient des éléments instables, analogues à ceux qui apparaissent dans les transformations du *radium*.

L'*émanation* du *radium* dont le poids atomique, d'après certaines opinions que nous avons exposées plus haut, serait 216, correspondrait au dernier de ces termes. De fait l'*émanation* est une substance inerte au point de vue chimique ; de plus, elle donne naissance à de l'*hélium*, et dans certaines circonstances, d'après l'auteur de l'hypothèse, elle formerait de l'*argon* et du *néon*.

Remarquons, pourtant, que, si la formation d'*hélium* par l'*émanation* est bien constatée, il n'en est pas de même pour la formation de *néon* et d'*argon ;* et que la détermination expérimentale du poids atomique de l'*émanation* donne un chiffre voisin de 100, fort éloigné, par conséquent, de 174 et 218 qui doivent représenter les poids atomiques des deux termes encore inconnus.

1) Nos 17 et 18, 1908.

La désagrégation artificielle de certains éléments. — Au cours de l'année 1908, Sir William Ramsay annonça qu'il avait pu obtenir la désagrégation du *cuivre* en *potassium*, *sodium* et *lithium* par l'action de l'énergie mise en liberté dans les transformations de l'*émanation*.

Sous l'influence de cette énorme énergie, diverses actions chimiques avaient déjà été obtenues. Citons la transformation de l'*oxygène* en *ozone* et du *phosphore blanc* en *phosphore rouge ;* le dégagement de l'*iode* de l'acide iodique ; la décomposition de l'eau en *hydrogène* et en *oxygène* et celle du sel marin en *chlore* et en *sodium*.

On peut juger par ces deux dernières décompositions de la force désagrégeante développée, et l'on saisira comment M. Ramsay fut déterminé à essayer si elle ne serait pas capable de dissocier l'atome chimique lui-même. Voici en quelques mots ses expériences.

Dans des petits ballons en verre contenant des solutions chimiquement pures de nitrate de cuivre, il introduisit une certaine quantité d'*émanation*. Les ballons vidés d'air et hermétiquement bouchés furent abandonnés pendant un certain temps. Alors, après précipitation du sel de cuivre et évaporation du liquide restant, il constata la présence d'un résidu formé de sels de *potassium*, de *sodium* et de traces de sels de *lithium*. Ce dernier sel se serait trouvé dans la proportion de 0.000.17 grammes. Quatre expériences donnèrent des résultats concordants, tandis que des expériences témoins, faites avec des solutions de nitrate de cuivre non soumises à l'action de l'émanation, donnèrent des résultats différents des premiers. M. Ramsay en tira la conclusion que des *atomes de cuivre avaient été désagrégés sous l'action de l'émanation ;* ils avaient ainsi donné naissance à des atomes de corps plus légers appartenant à la même famille naturelle suivant Mendeleef : le *lithium* (7), le *sodium* (23) et le *potassium* (39).

Ces expériences firent assez de bruit et Mme Curie voulut les refaire. Elle employa les plus grandes précautions pour éviter toute cause d'erreur ; ainsi elle opéra avec des récipients en platine. Ses résultats furent différents de ceux de M. Ramsay et si elle trouva des sels de *sodium*, elle ne trouva pas de traces de sels de *lithium*. L'augmentatton de poids en sel de sodium, constatée pour la solution de nitrate de cuivre soumise à l'action de l'émanation était de 0,1 à 0,2 milligramme.

Mme Curie fut d'avis que la présence d'un si faible excès de matière pouvait s'expliquer par des impuretés des réactifs et que les quantités plus grandes obtenues par M. Ramsay et la présence de sels de *lithium* constatée par lui, étaient dues au fait qu'il avait opéré avec des vases en verre. Le verre contient des sels de sodium et

peut renfermer des sels de lithium, et l'on sait que les solutions attaquent toujours plus ou moins les parois en verre qui les contiennent. D'ailleurs, des recherches d'une de ses élèves, Mlle Gléditch, sur les rapports entre la quantité de lithium et la quantité de cuivre renfermées dans les minerais radioactifs de ce métal, montrèrent qu'il n'y a pas de véritable proportion entre les deux.

Dans un article paru au mois de mars 1909, dans la Chemiker Zeitung, M. Ramsay maintient ses conclusions et affirme que ses récipients ne contenaient pas de traces de lithium. Si Mme Curie n'a pas obtenu ce corps, c'est que la désagrégation de l'atome de cuivre n'a pas été poussée assez loin dans ses expériences.

Récemment, dans les Berichte der deutschen chemischen Gesellschaft, 25 septembre 1909, M. Ramsay annonce avoir obtenu par le même procédé la désagrégation d'autres éléments chimiques appartenant cette fois à la famille du *carbone*. Ce sont le *silicium* (26), le *titane* (48), le *zirconium* (90), le *plomb* (206) et le *thorium* (231,5). Ils étaient pris sous forme de sels solubles ne contenant pas de traces de carbone ; les quantités d'émanation employées variaient de 0,065 à 0,112 millimètre cube, et l'expérience se prolongeait pendant un mois. Après ce temps il a constaté dans les solutions traitées la présence d'oxyde de carbone et d'acide carbonique en quantité assez appréciable, tandis que dans des expériences de contrôle faites avec des solutions de sels de *mercure* il n'en a pas trouvé trace.

L'auteur en conclut qu'ici encore il a pu désagréger les atomes des corps lourds de cette famille naturelle en des atomes du corps le plus léger du groupe, le *carbone*, dont le poids atomique est 12.

Les deux espèces de décomposition atomique dont nous venons de parler, rappellent des décompositions que l'on constate dans les composés chimiques ordinaires.

Certains composés chimiques sont stables et leur décomposition ne s'obtient qu'en recourant à des énergies considérables ; ce sont généralement les composés qui se forment le plus aisément.

D'autres, au contraire, sont instables et, spontanément ou sous l'influence d'une énergie minime, ou bien ils se modifient dans leur structure intime, comme dans les cas d'isomérisation, ou bien ils se résolvent en leurs éléments générateurs. Ce sont souvent des combinaisons qui n'ont été réalisées qu'à l'aide d'artifices nombreux.

Si nous regardons les corps simples de la chimie actuelle comme résultant de la combinaison de certaines particules élémentaires, les corps simples non radioactifs, — et l'on ne peut pas dire qu'il

n'y en ait pas, — seraient les types stables, décomposables seulement à l'aide d'énergies considérables. Les corps radioactifs seraient des types instables, se décomposant spontanément ou sous l'influence d'une faible énergie ; il est possible, en effet, que les phénomènes de radioactivité soient influencés par une énergie extérieure encore inconnue.

La réalisation de ces types atomiques instables pourrait avoir résulté des conditions particulières de leur formation. Les corps radioactifs sont généralement des corps à poids atomique élevé et leurs minerais sont contenus dans des filons, formés par des injections venant des profondeurs de la terre.

Les énormes pressions auxquelles sont soumis les matériaux, du centre de notre globe, peuvent donner naissance à des combinaisons atomiques particulières, qui deviennent instables et se transforment en d'autres combinaisons, si cette pression diminue.

On lira avec utilité à ce sujet un article de M. Guillaume sur les *Etats de la matière* [1]), où il relate les expériences de M. W. Spring, professeur à l'Université de Liége, sur les transformations subies par les corps sous l'action de hautes pressions et sur leur retour lent à l'état premier, une fois la pression disparue. Cet auteur signale, en terminant, la possibilité d'expliquer par la pression la formation des groupements atomiques instables que possèdent les corps radioactifs.

Nous insistons sur le rapprochement que nous venons de faire entre les corps composés et les corps simples ; c'est un point de vue trop négligé et qui pourrait jeter un certain jour sur la nature des phénomènes de radioactivité.

La formation des éléments chimiques par voie d'évolution [2]). Il y a quelques années déjà J. J. Thomson, en partant des expériences de Mayer sur les groupements réalisés spontanément par des aimants flottant librement, montra la possibilité d'expliquer, par certaines unions de particules électrisées, la formation des éléments chimiques suivant un ordre périodique et posa pour ainsi dire les bases d'une théorie sur l'évolution des éléments.

Cette théorie fut reprise plus tard par Sir N. J. Lockyer qui apporta en sa faveur des considérations tirées de l'étude spectrale des nébuleuses récentes, astres dont la température est très élevée.

1) Revue Générale des Sciences, 31 juillet 1907.
2) Annual reports on the progress of chemistry, vol. V, 1.

Les spectres n'y montrent que les raies caractéristiques de l'hydrogène, de l'hélium et de deux corps encore inconnus ; au contraire, les spectres des nébuleuses plus anciennes, à température plus basse, montrent les raies de nombreux éléments connus. Il en tira la conclusion qu'au fur et à mesure que la température des astres diminue, de nouveaux éléments s'y forment.

Cette induction un peu hasardée a reçu récemment une curieuse confirmation. Sir Lockyer, en se basant exclusivement sur le nombre de raies que présentent les spectres d'un certain nombre d'astres, les avait classés suivant l'ordre de croissance de leur température. Tout dernièrement, M. Nordmann, attaché à l'observatoire de Paris, a pu par un système de mesures directes qui paraît digne de confiance, déterminer d'une façon approchée la température de certains astres [1]). Il les a classés suivant cette température et il a constaté que la série qu'il obtenait correspondait sensiblement à la série posée par Sir Lockyer.

Les idées de J. J. Thomson et de Sir Lockyer ont été constituées en un système complet par MM. A. C. et A. E. Jessup [2]). Nous en exposerons les principes d'après le résumé qu'en donne M. Alex. Findlay dans « The Annual reports » [3]).

Les quatre substances que l'on trouve dans les nébuleuses récentes doivent être regardées comme les éléments fondamentaux des corps simples. Ce sont l'hélium, l'hydrogène et deux substances inconnues auxquelles ils donnent les noms de protoglucinium et de protobore.

Chacune de ces substances est formée d'un certain nombre de corpuscules, dont les uns sont étroitement unis et forment un noyau qne l'on peut supposer affecter une disposition en anneau, et dont les autres ne sont pas unis et gravitent librement autour du noyau. Ces derniers sont les électrons et de leur nombre dépend la valence de l'atome.

La formation des divers corps simples, en partant de ces quatre substances fondamentales, se réalise par deux voies différentes.

Par *voie directe*, c'est-à-dire par l'addition aux anneaux atomiques primitifs de nouveaux anneaux composés généralement de huit corpuscules et qui se disposent concentriquement autour d'eux. Ce premier mode donne naissance à des corps ayant des propriétés semblables à celles de l'atome premier et la même valence que lui.

Par *voie indirecte*, c'est-à-dire par la déformation des anneaux primitifs, déformation qui s'accompagne de la libération de corpus-

1) Comptes rendus de l'Académie des Sciences de Paris, 4 oct., 1909
2) Philosophical Magazine (VI), 15, 21.
3) Annual reports of the progress of chemistry, V, pp. 1, 2, 3.

cules et de l'établissement d'un équilibre interne nouveau. Ce deuxième mode donne naissance à des corps simples ayant des propriétés et une valence différentes de celles de l'atome fondamental.

Les atomes nouveaux ainsi formés peuvent à leur tour engendrer, par ces deux mêmes processus, les atomes d'autres corps simples.

Voyons quelques exemples.

L'atome d'hydrogène produit par *voie directe* le *lithium ;* celui-ci par le même processus engendre les autres membres de son groupe, dans le système périodique des éléments : le *sodium*, le *potassium*, le *rubidium*, etc.

L'*hélium* produit, *directement aussi*, la série des éléments inertes, *le néon*, *l'argon*, etc., et le protoglucinium détermine, de la *même manière*, la formation des *alcalino-terreux*.

Le *protobore* donne naissance, par *voie directe*, à l'*aluminium* et celui-ci engendre les autres éléments appartenant à sa série périodique.

Par *voie indirecte* le *protobore*, élément trivalent, produit le *carbone*, élément tétravalent. Le *carbone*, par *processus direct*, produit les corps de la série dont il est le chef et, par *processus indirect*, l'*azote*, pentavalent, l'*oxygène*, hexavalent, le *fluor* heptavalent. De chacun de ces derniers, proviennent les autres éléments de leur série propre ; le *fluor*, par exemple, produit le *chlore*, le *manganèse*, le *brome*, l'*iode*.

Le *fer*, le *nickel* et le *cobalt* proviennent du *manganèse* par l'addition, à son atome fondamental, d'une certaine quantité de matière. De là la présence, dans les atomes de ces corps, d'anneaux dissymétriques, qui expliquent leurs propriétés magnétiques et leur tendance à reconstituer des anneaux symétriques ; le *cuivre*, le *zinc* et le *cadmium* seraient les effets de la réalisation de cette tendance.

Il y a plus d'une critique à faire, au point de vue expérimental, au système de M. M. Jessup. Bornons-nous à signaler que, d'après les travaux de M. Ramsay, le *cuivre* se désagrégerait finalement en *lithium*. Il ne doit donc pas être rattaché aux éléments magnétiques, mais aux éléments alcalins.

Au sujet de ces questions touchant à la constitution des atomes, rapportons quelques idées présentées récemment par M. Urbain, professeur de chimie à la Sorbonne, dans un article de la Revue Scientifique, 6 novembre 1909, et par Sir W. Ramsay dans son adresse présidentielle, à la Société chimique de Londres [1]).

1) Annual reports, vol. V, p. 24. On trouvera une traduction française de ce discours dans la Revue Scientifique, n° du 24 avril 1909.

L'article de M. Urbain débute par une remarque très judicieuse sur la tendance de beaucoup d'esprits, à tout ramener à des principes simples, tendance à laquelle on doit les hypothèses sur l'unité de la matière. Elle doit trouver son origine dans l'éducation mathématique préliminaire que reçoivent les hommes de science et elle se manifeste surtout chez les physiciens. Ceux-ci étudient les propriétés des corps indépendamment les unes des autres, alors que les chimistes les étudient en tenant compte de leurs relations mutuelles. « Il est certes légitime, écrit-il, de grouper les propriétés communes à toutes les sortes de matières et de les interpréter par une théorie d'ensemble ; mais c'est outrepasser les bornes permises de la spéculation scientifique, que de conclure à l'*unité de la matière,* parce que les différentes substances jouissent de quelques rares propriétés communes. Créer ainsi le monde *à priori*, c'est opposer un préjugé à la recherche impartiale de la vérité... Les savants s'efforcent de classer des faits ; dans l'état actuel de nos connaissances, ils ne sauraient prétendre résoudre l'énigme du monde... »

Il rappelle ensuite l'hypothèse de Prout sur la formation des corps simples en partant de l'hydrogène, hypothèse qui fut corrigée plus tard et perfectionnée par Dumas et dont Berthelot montra l'incompatibilité avec certaines données thermochimiques.

Les théories sur l'unité de la matière ont incontestablement provoqué des recherches précises sur les poids atomiques des éléments. D'autres considérations cependant y ont également contribué comme la détermination de la valeur des lois stœchiométriques de la chimie, et de l'hypothèse atomique, par conséquent. Si, en effet, les lois de poids de la chimie étaient seulement des lois approchées, l'existence d'atomes invariables dans leur quantité deviendrait problématique.

L'auteur est amené ainsi à parler de la manière dont se pose actuellement le problème expérimental de la détermination des poids atomiques. Les perfectionnements que l'on a donnés aux diverses méthodes de détermination ont conduit à des résultats de plus en plus concordants et ont montré que les lois stœchiométriques de la chimie devaient être regardées comme rigoureuses et, par suite, que l'hypothèse atomique devait être admise.

Cette détermination des poids atomiques ne peut fournir aucun renseignement sur la composition ou la non-composition des atomes. En effet, les corpuscules fondamentaux avec lesquels ils seraient formés d'après les hypothèses unitaires, devraient avoir une masse égale au plus à 1/27 de la masse de l'atome d'hydrogène ; or, les

poids atomiques ne peuvent être déterminés avec une telle exactitude.

La physique paraît avoir apporté des faits en faveur des théories unitaires ; ce sont ceux que nous avons rapportés plus haut. Seulement si les particules α ont une masse dont l'influence pourrait être constatée dans les appréciations expérimentales des poids atomiques, il n'en est certes pas de même pour les particules β dont la masse est au maximum 1/1500 de la masse de l'atome d'hydrogène.

On peut ajouter aux considérations de M. Urbain sur l'exactitude des lois de poids de la chimie, les recherches du chimiste allemand Landolt. Cet auteur avait cru constater que la loi de Lavoisier ne s'appliquait pas intégralement aux combinaisons chimiques ; le poids d'un composé aurait été légèrement inférieur à la somme des poids de ses composants. De nouvelles expériences, nombreuses et réalisées avec soin, lui ont montré que la loi de Lavoisier était encore vérifiée si l'on poussait l'exactitude de la pesée jusqu'au dix-millionième. Il lui a été impossible d'aller au delà.

Dans le discours que nous avons déjà mentionné, Sir W. Ramsay a traité la question de l'*Electron envisagé comme élément*. Il convient de ne trouver dans cette conception de l'électron que ce que l'auteur appelle une *hypothèse*, c'est-à-dire « a supposition that I expect to be useful ». Cette *hypothèse* a pour but d'expliquer l'union des atomes au sein d'un composé et il la résume de la façon suivante : « Les électrons sont les atomes de l'élément chimique, électricité ; ils ont une masse, ils forment des composés avec d'autres éléments ; on les retrouve à l'état libre sous forme de molécules ; ils servent comme de traits d'union entre un atome et un autre atome. On peut assigner à l'électron le symbole « E ».

Helmholtz le premier, en 1881, émit l'hypothèse de la constitution atomique de l'électricité. Pour lui les atomes d'électricité peuvent s'unir aux atomes matériels, en formant les ions électrolytiques, et s'en séparer lorsque l'ion est neutralisé. L'unité d'affinité positive serait représentée par un atome matériel uni à un atome d'électricité négative ; l'unité d'affinité négative par un atome matériel, uni à un atome d'électricité positive.

En 1891, M. Nernst défendit les mêmes idées. Considérant que, pour chaque valence, les corps simples et les radicaux multiples portent des quantités fixes d'électricité, il appliqua les lois des proportions définies et des proportions multiples aux combinaisons des atomes matériels avec l'électricité.

Helmholtz et Nernst admettaient deux espèces d'atomes d'électricité, les positifs et les négatifs ; aujourd'hui on en admet seulement une seule espèce, les négatifs ; l'atome électrisé positivement serait un atome matériel ayant perdu un ou plusieurs atomes d'électricité négative.

Les théories de ces deux auteurs ont acquis une nouvelle importance depuis la découverte des électrons, qui peuvent être regardés comme des atomes d'électricité en liberté ; ils seraient doués d'une très faible masse et pourraient traverser certaines substances, à l'instar de quelques atomes chimiques légers, tels les atomes d'hydrogène et d'hélium.

M. Ramsay a repris ces conceptions et voici comment il les applique, à titre d'exemple, aux données actuellement acquises.

Le chlorure de sodium en solution est dissocié en deux ions, l'ion sodium et l'ion chlore. Si l'on met dans cette solution deux plaques métalliques en relation avec les bornes d'une pile, l'ion chlore se porte vers la plaque chargée positivement, l'ion sodium vers la plaque chargée négativement. Positif signifiant « *moins électrisé* », la plaque positive peut être considérée comme une pompe aspirante d'atomes d'électricité ; négatif signifiant « *plus électrisé* », la plaque négative constitue une pompe foulante de ces mêmes atomes. L'ion chlore se dirige vers la plaque positive, et à son contact se dégage sous forme ordinaire de chlore ; cette transformation ne peut s'expliquer que par une perte d'une certaine quantité d'électricité. L'ion sodium se porte vers la plaque négative et y apparaît sous la forme ordinaire de sodium ; cette transformation ne peut s'expliquer que par un gain d'électricité.

On sait encore que l'ion chlore et l'ion sodium neutralisent sur les électrodes une même quantité d'électricité, 96.600 coulombs par équivalent-gramme libéré, c'est-à-dire une charge correspondant à un atome d'électricité, pour la même masse atomique.

En combinant ces diverses observations, M. Ramsay a été conduit à considérer l'atome chlore comme un atome matériel moins un atome d'électricité, l'ion chlore comme ce même atome plus un atome d'électricité. L'atome sodium serait l'atome matériel plus un atome d'électricité ; l'ion sodium serait l'atome matériel seul.

Tous les corps positifs doivent être envisagés à la façon du sodium, tous les négatifs à la façon du chlore.

L'auteur représente la combinaison des éléments de signe différent, par exemple celle du sodium et du chlore, sous la forme $E\,Na + Cl = Na\text{-}E\text{-}Cl$, l'union entre les atomes constitutifs se faisant par l'électron. Dans le cas de la dissociation électrolytique,

la formation des ions se ferait ainsi : Na ⇄ E-Cl ; l'électron se porterait vers l'élément négatif.

L'union de deux atomes de même espèce pour former une molécule peut se représenter facilement pour les corps positifs ; pour l'hydrogène, par exemple, ce sera par la formule : E-H-E-H ; un électron reste donc libre. Pour les corps négatifs, la chose semble plus difficile puisque théoriquement ils sont dépourvus d'électrons. En fait cependant, on peut affirmer qu'ils en possèdent puisque tout corps négatif peut jouer le rôle d'élément positif vis-à-vis d'un autre élément négatif, et se combiner avec lui. Ces électrons, qui ne manifestent pas leur existence dans les cas de combinaisons avec des éléments de signe contraire, sont appellés *électrons latents*.

On trouvera dans la suite de la conférence des applications de la théorie aux principaux types de combinaison chimique.

Cette hypothèse de M. Ramsay mérite un sérieux examen ; elle contient les germes d'une explication des phénomènes de la radioactivité qui respecterait, dans ses grandes lignes, les notions généralement admises sur la nature de la matière.

Dans la Revue scientifique du 18 décembre 1909 a paru la traduction d'un article de ce même auteur, publié dans The Journal of the chemical society (XCV, 624-657) et intitulé : *Eléments et électrons*. Il y reprend l'exposé de l'hypothèse, dont nous avons parlé déjà, de la transformation des substances radioactives par perte d'électrons ; il y traite, avec réserve, de ses expériences personnelles sur les transmutations artificielles des éléments.

Ce bulletin s'est borné à reproduire, à titre d'information et aussi exactement que possible, les faits saillants récemment découverts et les théories auxquelles on a voulu les faire servir de base. De-ci de-là nous avons ébauché un essai de critique. Nous n'entendons pas nous prononcer sur ces faits, qui pour la plupart sont encore imparfaitement connus, et à plus forte raison sur les théories.

Il y aurait à écrire une note spéciale sur quelques publications récentes, dues à des hommes de science, et ayant trait à la valeur intrinsèque des propositions des sciences physiques.

D. Nys.
J. Lemaire.

COMPTES RENDUS.

Dott. Ag. Gemelli, O. M., *L'enigma della vita e i nuovi orizzonti delle scienze biologiche*. Un vol. in-8°, 598 pp. — Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1909. Lire 6.

Ce nouveau volume de la Bibliothèque éditée par la *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* de Florence forme un traité complet de psychologie végétative ; il a le grand mérite de rester en contact intime et continu avec les progrès récents de la biologie scientifique.

Dans une psychologie végétative, le philosophe doit se baser sur l'origine et les manifestations diverses des phénomènes vitaux, pour établir la nature de la vie ; tout son travail aboutira en conséquence à donner une bonne définition réelle de la vie, considérée au point de vue végétatif.

En guise d'introduction, on nous offre un coup d'œil d'ensemble sur la science biologique. L'auteur y constate déjà que les explications physico-chimiques proposées du phénomène vital, ont été trouvées insuffisantes : il a fallu reconnaître la spécificité des phénomènes vitaux et recourir à une méthode proprement biologique, basée sur le développement de l'être vivant et sur la comparaison des vivants entre eux. La biologie contemporaine aboutit à deux tendances extrêmes : les uns veulent tout demander à la science, les autres, faute d'explications satisfaisantes, tombent dans le scepticisme. Avec beaucoup d'érudition, Gemelli montre ces deux tendances chez les savants actuels, et il conclut que la science peut donner une explication satisfaisante du mystère de la vie, pourvu qu'elle se laisse guider par une saine philosophie.

Après avoir déterminé et délimité le rôle de la science et celui de la philosophie dans la solution des problèmes qu'il aborde, il entreprend l'étude de l'origine de la vie. Le chapitre sur la génération spontanée qui s'y rattache rappelle les dernières expériences de Burke et de Bastian. Ce fut le plus récent effort tenté pour établir la génération spontanée.

La partie la plus intéressante de l'ouvrage est incontestablement celle qui traite des manifestations vitales. Elles sont de deux ordres. Il se retrouve d'abord dans l'être vivant des phénomènes physico-chimiques spéciaux, différents des phénomènes de même ordre qui se retrouvent dans la matière brute. Dans cet exposé prennent place les phénomènes de vie artificielle récemment signalés à nouveau par M. Leduc. L'auteur montre toute la distance qu'il y a entre ces faits et la constitution cellulaire si complexe de l'être vivant. Il examine ensuite en particulier chacun des éléments physico-chimiques qui peuvent en partie caractériser le vivant et donner l'explication de l'énigme de la vie : la vie du cristal d'après les travaux les plus récents; les cristaux liquides et les cristaux vivants d'après les théories de Lehman et de Schrön ; il passe en revue les progrès de la chimie organique et de ses synthèses ; la physico-chimie le mène à la théorie des ions dont il critique l'application faite, entre autres, par Le Dantec, aux phénomènes de la vie. L'état colloïdal de la matière, les phénomènes d'osmose, l'action des ferments fournissent des approximations aussi variées qu'intéressantes des phénomènes vitaux. Mais de toutes les théories basées sur ces phénomènes uniquement matériels, aucune ne suffit à expliquer la vie. Les agents qu'ils révèlent ne sont que des moyens à son service, présentant, il est vrai, des aspects spéciaux à cause de leur subordination au principe vital et ne se retrouvant pas en dehors de la vie. Elle dirige ces forces et leur fait produire plus qu'elles ne peuvent par elles-mêmes. Une critique judicieuse mène donc à reconnaître la part qui, dans une première analyse de la vie, revient à chacun de ses facteurs ; mais montre également que la vie demande une explication ultérieure. L'auteur se tourne alors vers un deuxième groupe de phénomènes vitaux qui ne se rattachent plus à l'une ou l'autre force physique ou chimique. La biologie, pour les atteindre, a dû suivre une méthode propre qu'elle n'emprunte pas aux sciences de la matière. Ce deuxième groupe de phénomènes comprend l'hérédité, le développement de l'être vivant, enfin les réactions vitales dont il ne parle qu'incidemment pour pouvoir faire la critique des tropismes.

L'étude de ces manifestations exclusivement vitales conduit à une définition de la vie, à une explication qui s'inspire des travaux du cardinal Mercier et confirme pleinement ses vues. On s'en tient finalement à la définition de saint Thomas : *Ens vivum secundum aliquam speciem motus seipsum movens.* La *species motus* sera l'immanence et la continuité.

Cette étude très documentée, bourrée d'érudition, répond parfai-

tement à la tendance du mouvement néo-scolastique, de ne faire de la philosophie naturelle qu'en partant des données scientifiques les plus rigoureuses et les plus récentes, et en se tenant constamment en contact avec les recherches des savants les plus autorisés. Elle fait faire à nos idées un réel progrès. Elle les précise et renouvelle, d'après les dernières données, le matériel scientifique sur lequel elles se basent. Quiconque s'intéresse au mouvement néo-scolastique devra lire et étudier l'excellent livre du P. Gemelli.

J. Van Mollé.

Charles Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant,* publié par Louis Prat. — Paris, Alcan, 1906, in-8° de IV-440 pages.

En offrant au public le livre de Renouvier qu'il a édité, M. Prat nous dit : « Jamais le génie de M. Renouvier ne s'est montré plus alerte, plus vigoureux, plus jeune. Et le maître, au moment où il commençait d'écrire ce livre qui restera, j'en suis convaincu, comme un de ses plus beaux titres de gloire, avait plus de 87 ans ! »

De fait, le livre présente des qualités de clarté, de fermeté et de logique qu'on ne s'attendrait à trouver sous la plume d'aucun vieillard. D'autre part, et à cause aussi de l'âge de l'auteur, il ne contient aucune idée vraiment neuve. Renouvier se répète en se résumant.

Comme le titre l'annonce, l'auteur s'en tient à l'offensive, il « critique », il met les erreurs de Kant en lumière ; et dans cette partie — purement négative d'ailleurs — il y a grand profit à lire l'ouvrage que nous signalons, pour tous ceux qui se séparent de Kant, fût-ce sans adhérer au volontarisme de Renouvier.

Ainsi l'auteur signale avec beaucoup de vigueur l'inconséquence qu'il y a, chez Kant, à rejeter les principes absolus en même temps qu'il admet l'existence du monde extérieur : « On se demande... s'il n'y a pas une contradiction profonde portant sur l'ensemble de l'œuvre [de Kant] entre la thèse de l'existence des noumènes qui est, ou paraît être — elle n'aurait sans cela aucun sens, — posée comme réelle, et la thèse de l'intuition sensible, critère unique de la réalité des objets de la pensée ». Et Renouvier dit très justement que tout lecteur « se voit suspendu, par l'œuvre de Kant, entre la connaissance absolue et la connaissance empirique : l'une inaccessible, l'autre illusoire ».

Il est exact encore qu'il y a « un pont jeté sur l'abîme qui sépare les deux mondes de la connaissance » et que « ce pont n'est pas théorique, mais pratique ; et non pas pratique en ce sens qu'il

offre le moyen d'opérer une traversée réelle, mais parce qu'il remédie à l'impossibilité d'y parvenir ».

Et quant au « vice capital » du kantisme, Renouvier le voit — et très justement une fois de plus — dans l'illusion de fonder deux certitudes hétérogènes, et d'attendre la force de la certitude morale de la faiblesse de la certitude spéculative.

La conclusion de l'ouvrage est, tout au moins quant à la rédaction, l'œuvre de l'éditeur, M. Prat qui a utilisé les notes de Renouvier. Cette conclusion est tout à fait remarquable. Elle rattache la philosophie de Kant aux premières préoccupations de l'antique philosophie grecque. Les premiers penseurs grecs étaient surtout préoccupés du rapport du mouvement avec un élément fixe, principe stable du mobile. Et c'est autour de ce problème que pivotent toutes les théories de la métaphysique primitive. Or, « Parménide d'Elée définit l'Etre pur, indivisible, immobile, être et pensée à la fois. Il nia le mouvement, le changement, les phénomènes en tant que donnés en soi, et composa ensuite une théorie des apparences comme telles ou comme l'opinion les représente... Ce rapprochement de l'éléatisme et du kantisme semblera non seulement exact, mais frappant, si l'on veut se tenir aux points saillants des deux doctrines ». En effet le problème cosmologico-métaphysique du mouvement devint bientôt un problème critériologique. Sous cette forme il se posait surtout au sujet de l'élément absolu qui se trouve au fond de la connaissance des choses passagères. Avec Platon on recourt à l'*idée* ; avec Aristote à la *quiddité* abstraite ; avec Kant au *noumène* inconditionné, condition du phénomène, et qui est connu par la faculté que régit l'impératif catégorique. Au fond le problème reste celui du rapport entre les principes stables et les éléments mobiles, soit comme problème métaphysique, soit comme problème critériologique. Et il est assez piquant de se rappeler que Kant voulait créer une métaphysique en alléguant les incessantes fluctuations que l'histoire de la métaphysique relève, et qu'il se rencontre par sa préoccupation et même par sa solution avec des métaphysiciens qui le précédaient de 2800 ans.

C. Sentroul.

A. Keim, *Helvétius, sa vie, son œuvre.* Un vol. in-8°. — Paris, Alcan.

M. Keim est un admirateur fervent et passionné d'Helvétius. On n'aurait pas trop à s'en plaindre si le culte de son « héros » l'avait uniquement amené à en faire une étude approfondie. Certes,

cette étude, M. Keim l'a faite. Mais que ne s'est-il borné là ? Quel besoin avait-il d'encombrer son exposé de dithyrambes vraiment excessifs, et pourquoi se perdre dans des analyses prolixes et touffues ? Le livre eût beaucoup gagné à être moins compact et moins lyrique de ton. Plus de critique dans l'appréciation des doctrines et plus de discernement dans le choix des documents à mettre en œuvre : telles sont les qualités que l'on se permet de souhaiter à l'auteur. S'il les eût possédées, grâce à la connaissance extrêmement étendue qu'il possède du sujet, il nous eût donné un bel et savant ouvrage. Car M. Keim a scruté avec une remarquable conscience, la vie et la pensée d'Helvétius. Il a puisé à toutes les sources qui pouvaient lui fournir quelque renseignement, et lorsqu'on laisse de côté le bagage de littérature qui grossit inutilement ce volume, on y rencontre fréquemment des pages instructives qui mettent dans un jour plus exact soit la vie, soit l'œuvre d'Helvétius.

JEAN NEVEN.

R. SAITSCHIK, *Französische Skeptiker, Voltaire, Mérimée, Renan. Zur Psychologie des neueren Individualismus.* — Berlin, Hoffmann.

M. Saitschik se défend de critiquer ces trois écrivains qu'il considère comme particulièrement représentatifs du scepticisme à la française. Il veut se borner à en faire une étude psychologique. Aussi bien, pour lui, les idées ne se réfutent pas. On peut en chercher l'origine, dégager les influences et les circonstances qui sont intervenues dans leur apparition. Mais on ne peut les critiquer, pas plus qu'on ne convainc d'erreur les tempéraments qui leur ont donné naissance. Il envisage, chez Voltaire, Mérimée et Renan, l'homme, le penseur et l'écrivain. Il le fait avec une science très sérieuse et une exactitude, en général, fort grande. Il semble toutefois n'avoir pas suffisamment distingué les périodes diverses et successives qu'à traversées la philosophie des écrivains étudiés. Il envisage trop le passé de Voltaire et de Renan comme un seul bloc figé dans une attitude toujours identique. Il fallait, pour l'un et pour l'autre, marquer des étapes et établir une chronologie.

JEAN NEVEN.

Chanoine BRETTES, *L'homme et l'univers.* 3 vol. — Paris, Librairie de « La Synthèse », 1909.

On a beaucoup écrit pour et contre le système évolutionniste ;

les ouvrages sur ce sujet ne se comptent plus et cependant l'entente est loin d'être faite. Tandis que certains hommes de science accordent à la théorie de l'évolution une sympathie sans réserve et croient trouver en elle une explication scientifique, complète de l'ensemble des phénomènes qui ont marqué le long passé de notre globe, d'autres, au contraire, regardent cette hypothèse comme une conception fantaisiste, souvent même inconciliable avec les faits.

M. Brettes partage cette dernière opinion. Le grand ouvrage en trois volumes qu'il vient de publier a pour but de montrer l'insuffisance radicale de l'évolutionnisme, son caractère aprioristique, ses contradictions, et par suite la nécessité de lui substituer une hypothèse plus scientifique et plus rationnelle. L'auteur toutefois n'aime point à suivre les sentiers battus. La théorie explicative qu'il nous propose est même entièrement neuve. Mais n'anticipons point et parcourons chacun des volumes qu'il a consacrés à l'étude de cette question.

Le premier volume porte comme sous-titre : *L'univers et la vie.* Les forces physiques, l'éther et le mouvement, la force mécanique, la chimie, l'astronomie, la vie et les conditions de milieu, les microbes, le règne végétal et animal, et enfin l'homme lui-même, tels sont les sujets que l'auteur étudie d'un point de vue scientifique et critique à la fois. Il y fait preuve d'une érudition peu commune, de vues originales et d'un esprit d'analyse pénétrant. La conception de la matière nous paraît cependant trop dynamique.

Au terme de ce premier travail, M. Brettes formule en une double conclusion les résultats de ses investigations : 1° Le système de l'évolution transformiste ne repose que sur des *a priori* qu'il substitue aux faits et aux preuves. *A priori* donc la nébuleuse, origine du système solaire de Laplace.

A priori la méthode qui prétend expliquer l'ordre de l'univers par les causes actuellement existantes.

A priori la fameuse loi du progrès indéfini.

A priori la déduction qui conclut de la ressemblance morphologique à la descendance généalogique.

A priori enfin les millions et les centaines de millions d'années qu'aurait duré le monde avant l'apparition de l'homme, etc...

La seconde conclusion de l'auteur se ramène aux propositions suivantes : Il faut distinguer dans l'univers deux séries de faits ou de phénomènes : les uns sont harmoniques et concourent à l'unité, les autres sont désharmoniques et la contredisent.

La part de l'unité se révèle dans la solidarité qui rattache les uns aux autres tous les êtres de l'univers depuis les simples vibra-

tions de l'éther, origine du monde minéral, jusqu'à l'homme, couronnement de l'univers, maître et roi de la création.

Il y a aussi la part des contradictions. Citons d'abord les perturbations cosmiques qui introduisent le désordre dans l'univers et produisent des conditions de milieu d'une dureté implacable pour tous les êtres vivants. La vie microbienne est troublée par ces changements, et ne trouvant plus d'éléments appropriés à ses besoins, elle est devenue un danger pour le règne végétal et animal. Très souvent des nouvelles conditions de milieu paralysent l'activité des plantes, les rendent même parfois vénéneuses, coriaces, épineuses, etc. L'infortune des plantes provoque la famine chez les animaux, si bien que certains d'entre eux, privés d'une nourriture convenable, deviennent carnassiers et vivent en tuant leurs congénères. Mais le désordre le plus cruel est celui dont l'homme est la victime. Nul en effet ne souffre comme lui et nul n'est aussi désarmé que lui contre les brutalités de la nature. Nul ne subit d'aussi honteuses déchéances dans son corps et dans son âme.

« L'unité de l'univers subsiste donc dans la solidarité naturelle, parfaite qui existe toujours entre l'Univers et la Vie, mais elle a été troublée par un accident d'où est sorti le désordre. » Voilà, dit l'auteur, ce qu'enseigne le *présent*.

Mais l'étude du *passé* confirme-t-elle cette conclusion? En d'autres termes, est-il scientifiquement démontrable qu'il fut un temps où l'unité a régné sur le monde avec un ordre parfait, et un autre temps où cet ordre a été troublé et où l'unité s'est heurtée à la contradiction? M. Brettes n'a aucun doute à ce sujet. Le second volume de son ouvrage qui a pour sous-titre : *Les sciences naturelles devant la critique*, est même tout entier consacré à la démonstration de cette thèse.

Fidèle à sa méthode, l'auteur étudie d'abord les faits : la terre dans l'espace, les matériaux et l'épaisseur de l'écorce terrestre, l'aspect général du globe. Cette étude très développée, qui recueille tour à tour les témoignages de l'astronomie, de la géologie et de la chimie, conduit aux trois conclusions suivantes : 1° La terre appartient à un système solaire brisé ; au lieu d'être immobile comme nous en avons l'impression, la terre est animée de treize mouvements irréguliers en eux-mêmes et réguliers seulement à cause des compensations qui perpétuent son équilibre instable. 2° Les quatre cinquièmes de la surface du globe sont occupés par les eaux, et le volume de ces eaux, au-dessous du niveau de la mer, est dix-sept fois plus grand que celui des terres continentales au-dessus de ce même niveau. 3° L'écorce terrestre a subi des violences

terribles qui l'ont trouée de volcans et déchirée de grandes failles, d'où est résulté l'effondrement des océans et le soulèvement des montagnes.

Or, dit M. Brettes, tous ces faits bien interprétés déposent contre l'Uniformisme, hypothèse d'après laquelle tous les changements de l'univers se seraient déroulés d'une manière progressive, régulière et conforme à la loi fondamentale de l'évolution.

Pour justifier cette induction, il expose la théorie des « Epoques géologiques » et les théories paléontologiques, qui toutes ont leur point d'appui dans la doctrine de l'Uniformisme. « D'après cette doctrine, le soleil aurait été formé le premier et les planètes ne seraient que des lambeaux de la nébuleuse solaire, lancés dans l'espace par la force de projection que développait le géant dans son mouvement de rotation. La terre, grain de sable imperceptible dans l'immensité du ciel, n'aurait que la troisième place parmi ces lambeaux. Son écorce serait encore dans l'état où l'a laissée le refroidissement initial ; ses sédiments se trouveraient encore dans l'ordre où ils ont été déposés, et ses fossiles dans l'ordre où ils ont été produits. Deux sciences nouvelles reposent sur ce principe : la Géologie et la Paléontologie. »

Or, comment se justifie chacune de ces sciences ? Pour les uns, tels de Lapparent, la géologie est l'étude de l'ordre suivant lequel les matériaux du globe terrestre ont été déposés dans le temps et dans l'espace. En sorte que la géologie a pour mission d'établir cet ordre et de le transmettre ensuite à la paléontologie. Pour d'autres, au contraire, l'âge relatif des terrains ne peut être déterminé que par l'étude des fossiles qui y sont contenus, si bien que, pour eux, la paléontologie est la base de la géologie. N'y a-t-il pas là un cercle vicieux manifeste ? D'ailleurs, comment la paléontologie pourrait-elle justifier les époques de la géologie, puisqu'elle ne peut justifier les séries continues de formes sur lesquelles elle prétend fonder sa propre autonomie ?

En fait, le témoignage de la paléontologie, concernant les séries continues de formes peut se résumer ainsi : « 1° Les deux séries des invertébrés et des vertébrés sont parallèles dans les couches géologiques ; elles sont donc contemporaines et excluent toute succession.

2° Beaucoup de groupes de ces fossiles ont, dans les couches, des points de départ plus éloignés qu'on ne l'avait pensé. L'ordre des successions n'est donc pas tel que l'avaient imaginé les évolutionnistes.

3° Les groupes nouveaux apparaissent, en général, d'une manière

brusque, dans les couches géologiques, sans qu'il paraisse y avoir entre elles les espèces de transition dont les évolutionnistes cependant soutiennent l'existence. »

En fin de compte, la paléontologie nous renvoie à l'évolutionnisme transformiste qui, d'après l'auteur, est une erreur manifeste.

Le troisième volume a pour sous-titre « *Les origines de la nature actuelle* ».

L'étude de l'épaisseur du globe nous avait donné déjà de précieux renseignements sur son passé. Celle de la surface de l'écorce terrestre n'est pas moins féconde en révélations intéressantes. La physionomie de notre terre comprend les plateaux et les terrasses avec les dépôts coquilliens qui les caractérisent ; les vallées d'érosion, les fleuves, les mers intérieures avec les lacs qui en sont les débris, les lignes de rivage témoins des transgressions et régressions marines, les gisements organiques.

Que nous disent ces faits et les lois météorologiques actuelles ? Ils nous apprennent qu'à une certaine époque, la terre entière fut recouverte d'une immense nappe d'eau mesurant plusieurs milliers de mètres d'épaisseur, et qu'aux mouvements de cette masse fluide doivent être attribués la plupart des phénomènes qui ont déterminé la configuration actuelle de notre terre. Ces grandes eaux, en effet, ont effondré l'écorce terrestre, érodé le sol, aidé à la construction des montagnes, étendu sur les grandes plaines leurs épais sédiments, rempli les mers intérieures, abandonné dans les couches terrestres les dépôts organiques qu'elles avaient amoncelés, séparé le pôle géographique qui est celui de l'écorce terrestre, du pôle magnétique, qui est celui du noyau central, substitué le régime des saisons aux douceurs d'un printemps perpétuel dont jouissait la terre, etc... D'où provenaient ces eaux ? D'une précipitation atmosphérique gigantesque occasionnée par un abaissement progressif de la température. Mais le mouvement des grandes eaux et les modifications profondes imprimées au régime primitif de notre terre relèvent eux-mêmes d'une autre révolution cosmique non moins importante qu'attestent encore de nos jours les débris d'une planète cassée. A un moment donné, sans que rien d'essentiel ait été changé, ni à la position de la terre, ni à celle du soleil, la terre a cessé d'avoir la force de maintenir les planètes autour d'elle comme centre, et par suite de cette défaillance de la terre, le soleil, à raison de la puissance de sa masse, les a accaparées et est devenu le centre de gravitation. Telle serait la raison explicative des nombreuses irrégularités que présente le système astronomique actuel. En résumé, à l'hypothèse d'une évolution lente et régulière,

il faut substituer celle d'une catastrophe violente dont la terre et les cieux furent à la fois le théâtre.

Le système de M. le chanoine Brettes ne manque certes point de hardiesse et d'ampleur. D'aucuns se demanderont peut-être si la nouvelle hypothèse d'une catastrophe violente n'est pas elle-même plus problématique que la théorie évolutionniste, car il est clair, et l'auteur le reconnaît d'ailleurs, que beaucoup d'événements cosmiques sont susceptibles d'interprétations bien diverses. Cependant, quelque opinion qu'on se fasse sur les origines de l'univers, on ne pourra contester que cette synthèse est le fruit de patientes recherches, de fines analyses, d'une étude portant sur un grand nombre de faits.

D. Nys.

William James, *Précis de Psychologie*, traduit par E. Baudin et G. Bertier. Un vol. in-8° de xxxvi-631 pp. de la Bibliothèque de Philosophie expérimentale. — Paris, Rivière, 1909. Prix : 10 fr.

C'est une idée heureuse qu'ont eue MM. Baudin et Bertier de mettre à la portée du public français l'admirable *Text Book* de W. James. L'auteur n'était guère connu de ce public que comme le père, — adoptif, — du pragmatisme et comme le théoricien de l'expérience religieuse. Le *Précis de Psychologie* le fera connaître d'une manière plus profonde et l'on verra comment ces thèses adventices et tardives se relient à un ensemble d'idées psychologiques.

Le manuel de James date de 1892. Nous n'en ferons plus ici, à propos de cette traduction, une critique détaillée. Pour ceux qui confondent encore la psychologie contemporaine avec l'associationnisme ou avec la théorie des localisations cérébrales, il sera une révélation. Certaines pages de ce livre sont classiques, tel le chapitre sur le courant de la conscience *(stream of consciousness)*. On y trouvera l'une des premières expressions d'idées qui, depuis, ont fait dans le monde scientifique leur trouée triomphante. Le chapitre des émotions est classique également. Il a besoin d'être replacé dans le cadre du livre : la célèbre théorie, tant attaquée, y perd beaucoup de l'absolutisme qu'on lui reprochait avec raison. D'une manière générale le *Text Book* est l'un des meilleurs livres auxquels on puisse en ce moment, demander une initiation générale à la psychologie entendue au sens moderne. On n'y trouvera pas les dernières méthodes ni le résultat des dernières recherches. On y apprendra l'esprit qui les a engendrées et l'on saisira la position des problèmes qu'elles visent à résoudre. On y verra aussi comment

la psychologie, loin de trancher en faveur de certaine école les problèmes métaphysiques, aboutit au contraire à les poser. Rien de plus suggestif à ce sujet que les dernières pages de James.

La traduction de MM. Baudin et Bertier mérite tous les éloges. D'une parfaite allure française, elle rend à merveille la charmante bonhomie de l'anglais. Ce succès est dû à l'abandon complet du « littéralisme » qui est bien la pire manière de « trahir » les textes. On lira avec intérêt la préface — un peu longue, mais très attachante, — de M. Baudin.

L. Noël.

Bertrando Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*. Nuova edizione con note e appendice di documenti a cure di Giovanni Gentile. 1 vol. in-8°, pp. xxii-317. — Bari, Gius. Laterza e Figli, 1909. Fr. 3,50.

Que les amis des gloires nationales se tranquillisent ! Ce livre, tiré, après un demi-siècle, de l'oubli auquel avait conspiré son titre primitif : *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre-23 décembre 1861*, grâce aux soins de M. Gentile, réapparaît maintenant pour leur donner satisfaction ; satisfaction qui, malgré tout, n'est pas purement platonique.

A plusieurs reprises, l'Italie a eu des génies précurseurs de nouvelles orientations philosophiques qui, malheureusement, n'ont reçu un développement systématique qu'au delà des Alpes. Le subjectivisme de Descartes et de Locke a été prévenu par Tommaso Campanella, le naturalisme de Spinoza par Giordano Bruno ; Giambattista Vico a devancé Kant et même le développement métaphysique de ses doctrines, qui s'achève chez Hegel. Pasquale Galluppi, Antonio Rosmini, Vincenzo Gioberti représentent tout un mouvement d'idées critiques et synthétiques, qui peut faire pendant à tant de systèmes fondés depuis en Allemagne. Nous pourrions ajouter que même la philosophie néo-scolastique a eu ses précurseurs en Italie.

Que les Italiens se réjouissent de ce rôle d'avant-garde, c'est légitime, « mais cela à une condition, dit M. Spaventa ; et c'est de ne pas rejeter ce qui a été fait depuis longtemps, en dehors de l'Italie ou mieux qu'en Italie » (p. 2).

Le livre de M. Spaventa a un double intérêt, historique et philosophique à la fois. C'est une revue très synthétique des physionomies les plus saillantes de la philosophie italienne, depuis le xvie siècle jusqu'à nos jours. On y chercherait en vain un exposé

complet des différents systèmes, mais on y verra par contre la liaison des concepts ; sous cet aspect, comme le dit M. Gentile dans sa préface, le livre, qui paraît une histoire, est une véritable phénoménologie de l'esprit, une philosophie proprement dite.

On lira ce livre avec d'autant plus d'intérêt que son auteur fut un des chefs de l'école hégélienne, très florissante à l'Université de Naples à cette époque. A côté de Auguste Vera, qui était en Italie le représentant de la droite hégélienne, Bertrando Spaventa, esprit indépendant, enseignait un hégélianisme plus agile. Il eut à son école des esprits de grand talent, citons en exemple Antonio Labriola qui, à 19 ans, attaquait, au nom de l'idéalisme hégélien, le criticisme et le retour à Kant proclamé par E. Zeller [1]). Bien que sa pensée ait évolué depuis, en passant par Herbart, pour arriver jusqu'à Marx, la primitive information hégélienne donna beaucoup de souplesse à son esprit. Rappelons aussi Francesco Fiorentino, professeur à l'Université de Pise, qui dirigea le Giornale napoletano di filosofia e lettere, scienze morali e politiche, organe de l'école hégélienne indépendante, née de l'enseignement de Spaventa.

C. S.

R. P. Gillet, *Devoir et Conscience*. Un vol. in-12 ; 328 pages. — Bruges, Desclée, 1910 ; fr. 3,50.

Ce livre est le troisième volume des conférences faites aux étudiants de Louvain par le R. P. Gillet. On le lira avec le même plaisir et le même profit que ses devanciers.

L'auteur a examiné cette fois le problème de l'éducation de la conscience.

Cette éducation est-elle possible ? Est-elle soumise à des lois fixes, immuables, les mêmes pour tous ; ou bien plutôt chacun ne serait-il pas libre de former sa conscience à sa guise ? En d'autres termes, y a-t-il une éducation purement *objective* de la conscience morale dont la méthode s'impose à tous les individus humains ; et, si cette éducation objective est nécessaire, doit-elle être complétée par une éducation *subjective* qui, sur la trame constituant le fonds de toutes les consciences, s'emploierait à broder des dessins propres à chaque individu, en tenant compte de leur tempérament, du milieu où ils vivent, et de ces mille riens qui donnent à chaque personne morale sa physionomie originale et sa puissance de vie ?

1) *Contro il ritorno a Kant propugnato da Zeller*, 1862.

Avant de répondre à cette question, l'auteur a voulu établir les bases sur lesquelles reposent le devoir et la conscience et il a trouvé moyen de passer en revue les principaux systèmes contemporains de morale.

Il se fait ainsi que, sous une forme brève et attachante, ce livre répond très bien à l'idée que je me ferais d'un petit traité élémentaire de morale. Il y répond certes mieux que la plupart des manuels que je connais, et il est bien mieux au fait de l'état actuel des questions que ne l'est parfois l'enseignement — trop négligé et trop cliché — de cette branche de la philosophie.

L. Noël.

Dr J. Kachnik, *Historia philosophiae.* Un vol. de 133 pp. éd. alt. — Olomucii, sumpt. R. Promberger, 1909 ; 3 fr.

Manuel remarquable par la clarté de méthode et d'exposition, mais on regrette que cette qualité soit obtenue aux dépens de la précision des cadres. Cet ouvrage a le grand mérite de renseigner sur la position de bon nombre d'écrivains slaves trop peu connus, malheureusement, ailleurs que chez eux. Une bibliographie sérieuse en eût encore augmenté la valeur.

G. Wallerand.

Dr J. Kachnik, *Ethica socialis seu Sociologia.* Un vol. de 287 pp. — Olomucii, sumpt. R. Promberger, 1909 ; fr. 6,60.

Cet ouvrage comprend un *Proëmium* (pp. 5-14) et quatre chapitres : 1° *De societate domestica et civili* (pp. 15-87) ; 2° *De labore et mercede operae* (pp. 88-148) ; 3° *De socialismo et de dominio privato* (pp. 149-173) ; 4° *De liberalismo œconomico et de classium seu statuum societatis organisatione* (pp. 174-275).

L'auteur y a condensé une foule de notions d'Economie politique, de Droit naturel, de Droit civil (autrichien), de Philosophie morale, d'Histoire de la Philosophie sociale, de Théologie morale, etc. Bien informé, d'une lecture facile, donnant une bibliographie choisie, quoique trop fermée, peut-être, aux travaux de langue française, ce traité est un indicateur succinct des solutions que donnent les principes de la religion et de la morale chrétiennes à la plupart des questions présentant, à n'importe quel titre, un intérêt social.

G. Wallerand.

G. Legrand, *L'évolution des doctrines économiques au XIXe siècle.* Brochure in-8° de 22 pp. — Bruxelles, Weissenbruch, 1909.

Dans ce beau discours de rentrée, prononcé le 19 octobre à l'Institut agricole de Gembloux, notre ami, M. Georges Legrand a esquissé, à grands traits, l'évolution des doctrines économiques. Sur la philosophie naturaliste du XVIIIe siècle, s'est basée l'économie physiocratique-manchestérienne. Mais contre elle se dresse une protestation grandissante qui aboutit aux écoles modernes : école historique de Roscher, école d'observation de Le Play, école sociologique, collectivisme. M. Legrand montre comment la philosophie est à la base de ces mouvements, et comment le matérialisme inspire à la fois l'économie manchestérienne et l'économie collectiviste. Il termine en montrant comment la philosophie thomiste éclaire de sa lumière les problèmes économiques.

Ce discours est à lire tout entier.

L. N.

CHRONIQUE PHILOSOPHIQUE.

Le 17 décembre 1909, est décédé, au palais de Laeken, Sa Majesté Léopold II, Roi des Belges, Prince de Saxe-Cobourg et Gotha. Né à Bruxelles le 9 avril 1835, inauguré le 17 décembre 1865, il avait régné, jour pour jour, quarante-quatre ans.

Ce n'est pas ici le lieu de passer en revue les fastes de ce long règne, ou de saluer, après tant d'autres, l'extraordinaire essor qu'il a su donner aux énergies nationales. L'activité scientifique des Belges a bénéficié de ce développement ; la science n'est-elle point toujours, dans la vie des peuples, le fruit mûr des époques prospères.

La Belgique porte, reconnaissante, le deuil d'un grand Roi. De tout cœur la Revue s'associe au deuil de la Nation.

Leurs Majestés le Roi Albert et la Reine Elisabeth ont pris possession, le jeudi 23 décembre 1909, du trône de Belgique, au milieu de l'enthousiasme de la nation entière.

Nous joignons notre voix aux manifestations de loyalisme qui, de toutes parts, ont acclamé le nouveau règne. Il s'ouvre au milieu des plus belles espérances.

Dans le discours prononcé par le Roi, devant les

Chambres réunies, une phrase surtout nous touche de plus près, et nous la saluons avec joie.

« La richesse, a dit Sa Majesté, crée des devoirs aux peuples comme aux individus : seules les forces intellectuelles et morales d'une nation fécondent sa prospérité. Il nous appartient de prolonger une ère brillante... le peuple belge poursuivra sa marche vers les conquêtes pacifiques du travail et de la science... »

Puissent les années qui s'ouvrent devant nous apporter la réalisation de ces nobles paroles.

Décès. — Le Dr William Torrey Harris est décédé le 5 novembre 1909. Il était né en 1835. En 1867, il avait fondé à Saint-Louis le Journal of Speculative Philosophy, qu'il dirigea plusieurs années. C'est lui qui fut chargé de la partie philosophique de l'Encyclopédie de Johnson, qui lui doit beaucoup de ses plus importants articles. Voici ses ouvrages : *Introduction to the study of Philosophy*, 1889 ; *The Spiritual Sense of Dante's Divina Commedia*, 1889 ; *Hegel's Logic, a Book on the Genesis of the Categorics of the Mind*, 1890 ; *Psychologic Foundation of Education*, 1898.

— Le Cardinal Satolli est mort à Rome, le 8 janvier 1910. Francisco Satolli était né le 21 juillet 1839 à Marciano. Il eut pour professeur de philosophie, Joseph Pecci, le frère de Léon XIII, l'un des premiers partisans de la résurrection thomiste. Rentré à Rome, après avoir terminé sa mission aux Etats-Unis, il fut nommé préfet de la Congrégation des études, et devint aussi le président de l'Académie de saint Thomas d'Aquin. Le cardinal Satolli était un fervent disciple de saint Thomas, de même que son maître Joseph Pecci. Il a écrit plusieurs volumes de commentaires de la *Somme Théologique*. Signalons également une dissertation philosophique *De habitibus*.

— Est décédé à l'âge de 58 ans M. Hostinsky, qui enseignait l'esthétique à l'Université tchèque de Prague.

Nominations. — M. P. Rousselot, dont les belles thèses de doctorat, *L'intellectualisme de saint Thomas*, et *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, 1908, ont été très appréciées, a été nommé suppléant de M. de la Barre, dans la chaire de morale fondamentale à l'Institut catholique de Paris.

— Karl T. Waugh, Ph. D. (Harvard), vient d'être choisi pour occuper la chaire de philosophie et de psychologie au Beloit College.

— G. N. Gilbertson devient professeur de psychologie à l'University of Colorado.

— Le Dr G. C. Fracker va occuper la chaire de psychologie et de pédagogie à l'Ecole normale de l'état à Marquette (Michigan).

— Le Dr L. S. Anderson est nommé professeur à l'University of Illinois.

— Le Dr F. S. Newel est appelé à la chaire de philosophie et de psychologie au Coe College.

— Le Dr Edwin Katzenellenbogen est nommé professeur de psychologie anormale à la Harvard University.

— Le professeur Joseph Jastrow vient d'être appelé à donner des cours de psychologie à l'University of Columbia.

— Le Dr G. P. Adams est nommé professeur adjoint à l'University of California.

— Le Dr De Witt Parker a été nommé instructor de philosophie à Berkeley.

— Le Dr E. H. Henderson, professeur de pédagogie et de psychologie à l'Adelphi College, Brooklyn, New-York, vient d'être chargé de la chaire de philosophie de ce même institut.

— Helen Dodd Cook, B. A., M. A. (Wellesley) Ph. D. (Würzburg), vient d'être nommée professeur de psychologie au Wellesley College.

— M. W. D. Furry a été nommé professeur de philosophie à la Johns Hopkins University.

— Le professeur J. W. Baird (University of Illinois) a été appelé à occuper à la Clark University, la chaire de psychologie du professeur Sanford, nommé président du Clark College.

— Le professeur E. B. Titchener (Cornell University) a été chargé de faire des travaux de recherches à cet institut et a reçu le titre de « Sage professor of psychology in the graduate School ».

— Le Dr Th. E. Shields, professeur adjoint de psychologie, a été nommé professeur de psychologie physiologique et de pédagogie à l'Université catholique de Washington.

— Le Dr W. Turner, professeur adjoint de philosophie, a été nommé professeur de logique et d'histoire de la philosophie à l'Université catholique de Washington.

— Le privatdozent Krueger vient d'être nommé professeur extraordinaire de philosophie à l'Université de Leipzig.

— M. Ch. Werner a été nommé professeur ordinaire de philosophie à l'Université de Genève, comme successeur du professeur ordinaire Gourd, décédé.

— Le privatdozent Buehler a passé son habilitation de professeur de philosophie à l'Université de Bonn. Il avait déjà passé l'habilitation à Wurzbourg.

— Le Dr Driesch a passé l'habilitation comme professeur de philosophie de la nature à l'Université de Heidelberg.

— Le Dr Stein, professeur ordinaire de philosophie à l'Université de Berne, est en congé pour des travaux scientifiques. Ses cours seront donnés par Mlle Tumarkin, professeur extraordinaire.

— Le Dr Reymond a passé l'habilitation pour la philosophie de la nature à l'Université de Lausanne.

— Le professeur A. Faggi, qui enseignait déjà l'histoire de la philosophie à l'Université de Pavie, est appelé à la même chaire à l'Université de Padoue, en remplacement du professeur Roberto Ardigo qui a donné sa démission.

— Le Dr G. C. Ferrari vient de passer l'habilitation pour la psychologie expérimentale à l'Université de Bologne.

— M. Bernardino Varisco, professeur extraordinaire de philosophie théorique, est promu au grade de professeur ordinaire de la même discipline à l'Université de Rome.

— On a fondé à l'Université de Pérouse une chaire de psychologie pédagogique à laquelle on a appelé le professeur Sante de Sanctis, de l'Université de Rome.

Sociétés. — A la séance de la Société française de philosophie du 1er avril 1909, M. A. Rey a présenté une thèse sur « *La theorie de la physique chez les Physiciens contemporains* ». Ont pris part à la discussion, MM. Langevin, Le Roy, Perrin, Weber.

A la séance du 20 mai 1909, M. Delvolvé a présenté une thèse ayant pour titre : *L'efficacité des doctrines morales*. Ont pris part à la discussion, MM. Belot, Bouglé, Durkheim, Le Roy, Parodi.

A la séance du 28 octobre 1909, on s'est occupé d'un projet de Bibliographie des travaux philosophiques français. La discussion fut ouverte par M. V. Delbos. Y prirent part MM. Bazaillas, Beaulavon, Blondel, Brunschvicg, Dauriac, Dwelshauwers, Halévy, Lachelier, Léon, Le Roy, Ruyssen. (Voir plus loin, à la rubrique Bibliographie).

— Voici le programme de la séance de la *Southern Society for Philosophy and Psychology* tenue à Charlotte, Caroline du Nord, le 28 décembre 1909 : Shepherd Ivory Franz : *The functions of the Anterior and Posterior Association Areas of the cerebrum ;* David Spencer Hill : *Tests with a modified Binet-Buzenet Aesthesiometer ;* Jaspar C. Barnes : *Voluntary Isolation of Control in a Group ;*

ROBERT H. GAULT : *The Visual and the Joint-muscle Source of the Size-weight Illusion ;* WILLIAM T. SHEPHERD : *The discrimination of Articulate Sounds by Raccoons ;* TOM A. WILLIAMS : *The relative Value of the affective and the intellectual Processes in the Genesis of the Psychoses called Traumatic Neurasthenia ;* ROBERT M. OGDEN : *The consciousness of Meaning ; Experiments on the Thought Process ;* JOSIAH MORSE : *The Psychology of Prejudice ;* EDWARD E. RICHARDSON : *The concept of Laws of nature* ; WILLIAM D. FURRY : *The Evolution of the sense of Beauty from the point of View of genetic and social Psychology ;* ALBERT LEFEVRE : *The concept of Evolution among the Grecks.*

Le bureau, pour l'année 1910, a été constitué comme suit : président, EDWARD FRANKLIN BUCHNER, Johns Hopkins University ; vice-président, SHEPHERD IVORY FRANZ, George Washington University ; secrétaire trésorier, ROBERT MORRIS OGDEN, University of Tennessee. MM. CASWELL ELLIS, University of Texas, et DAVID SPENCER HILL, Peabody College for Teachers, ont été élus membres du conseil pour deux ans, et MM. BRUCE R. PAYNE, University of Virginia et HAYWOOD J. PEARCE, Brenau College, pour trois ans.

— Le sujet suivant avait été choisi par l'*American Philosophical Association* pour être discuté à l'assemblée qui s'est tenue à New Haven les 27 et 29 décembre 1909 : *The Problem of time in its Relation to Present Tendencies in Philosophy.* Pour définir plus exactement la question, on a proposé aux membres prenant part à la discussion, de se référer aux auteurs suivants : ROYCE : « *The World and the Individual* », vol. II., pp. 109-151 ; MC. TAGGART : « *The Unreality of Time* », Mind, 1908 ; *The Relation of time and Eternity*, Mind, 1909 ; LOVEJOY : *The Obsolescence of the Eternal*, Philosophical Review, 1909 ; BERGSON : *L'évolution créatrice*, ch. I et IV ; JAMES : *A Pluralistic Universe.*

Voici la composition du nouveau bureau de la société : Président, Mr le Prof. C. M. BAKEWELL de la Yale University ; vice-président, M. le Prof. A. O. LOVEJOY, de l'Université de Missouri ; secrétaire trésorier, M. le Prof. E. G. SPAULDING de la Princeton University ; MM. les Prof. W. H. SHELDON de Dartmouth College et NORMAN SMITH de la Princeton University sont les nouveaux membres du comité exécutif. M. le Prof. FRANK TILLY de la Cornell University a été élu pour remplir le mandat non expiré de membre du comité exécutif du Prof. BAKEWELL.

Congrès. — Nous avons reçu le volume contenant le texte des travaux présentés au IIIe Congrès de philosophie d'Heidelberg du

1r au 5 septembre 1908. Il a pour titre : *Bericht über den III. internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg*, herausgegeben von Professor Dr Th. Elsenhans, Heidelberg 1909, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung. Ce rapport ne contient que les travaux qui ont été lus au Congrès. On y trouvera les discussions qui s'y sont déroulées sur le Pragmatisme, sur la Théorie des sentiments, sur le Vitalisme, etc. L'introduction de ce volume contient des propositions intéressantes sur les améliorations à apporter aux Congrès futurs, comme, par exemple, de grouper les sujets connexes, de choisir des questions dont la discussion, préparée par des thèses et présentée par un orateur, remplirait une séance entière; chaque orateur ne devrait présenter qu'une communication.

La commission internationale permanente du Congrès a exprimé le désir de voir inviter aux prochains congrès tous les ministères de l'instruction publique, toutes les académies et toutes les universités en les priant d'y envoyer des délégués. On a proposé de ne point permettre les discussions dans les Assemblées générales. Toutes ces propositions, tous ces désirs ont été transmis par la Commission internationale à la Direction du prochain Congrès de philosophie.

— Le IIIe Congrès de la *Societa filosofica italiana* organisé par le *Circolo di filosofia di Roma* a eu lieu du 27 au 31 octobre 1909 à Rome. La séance inaugurale s'est tenue le 27 octobre, à 10 h. du matin, en présence du Ministre de l'Instruction publique et des autorités universitaires et de la ville. Le Prof. Giacomo Barzellotti avait pris pour sujet de son discours *Sullo stato attuale della filosofia* et y fit ressortir la grande importance du rapprochement de la science et de la philosophie.

Le bureau était constitué comme suit : président, M. Barzellotti; vice-présidents, MM. Credaro, D'Ercole, Enriques, Ferri, Fogazzaro, Iuvalta, Luzzatti, Masci, Ferri, Volterra ; secrétaires : MM. E. Troilo et B. Paulucci.

Voici les titres des rapports qui y ont été effectivement lus :

G. Calo : L'intelligibilità dei rapporti. — A. Chiappelli : Condizioni nuove e correnti vive della filosofia. — F. De Sarlo : Sul concetto di natura. — G. Vacca : I sofisti della Cina. — P. D'Ercole : L'essere evolutivo finale come tentamento di una nuova concezione ed orientazione del pensiero filosofico. — C. Formichi : Gli studi sulla filosofia indiana. — E. Iuvalta : Postulati etici e postulati metafisici. — L. Luzzati : La libertà religiosa ed i martiri nel significato della storia. — I. Petrone : L'eteronomia come momento del dovere. — R. Benzoni : I resultati filosofici della critica alla scienza. — F. Enriques : La

metafisica di Hegel considerata da un punto di vista scientifico. — G. Itelson : Das Problem der Wahrheit. — B. Varisco : Cognizioni et convenzioni. — L. Amoroso : Le interpretazioni meccaniche dei fatti economici. — E. Rignano : Il fenomeno religioso. — A. Aliotta : Sensazione e realtà. — T. Armani : Sul principio di ragione sufficiente. — C. Cevolani : Autonomia delle tre figure sillogistische. — A. Romagnoli : L'idea di luce e di colore, et la formazione dei concetti nei ciechi. — G. Koffmann : L'esoterismo nella filosofia del numero. — G. U. Nalato : Sulla religione positivista in Inghilterra. — B. Paulucci : La libera volontà come origine d'ogni fede. — F. Perroni : Cristianesimo e Socialismo. — S. Baglioni : Il sistema : vantaggi e pericoli. — G. Brunelli : Evoluzionismo e teoria della conoscenza. — A. Pagano : La sintesi a priori e le scienze positive. — N. D'Alfonso : Circa uno concetto dell' educazione come economia. — A. Falchi : Il pensiero del Fragapane. — G. Iacoviello : La filosofia di I. A. Caritat de Condorcet in rapporto alla pedagogia e alla politica. — M. Lollio : Le teorie estetiche in rapporto alla poetica. — E. Orrei : La dottrina civile di G. B. Vico. — F. Pietropaolo : Sociogenesi e psicogenesi dell' opinione pubblica. — G. Tosti : L'opera di Gabriele Tarde e i problemi della psicologia sociale. — V. Zabaglia : L'umanesimo dinnanzi al problema della vita. — M. Losacco : Il razionalismo è fallito ? — E. Troilo : L'attuale rinascita filosofica : neo-idealismo e neo-positivismo.

Le secrétaire général E. Troilo fera un rapport étendu sur tous les travaux du congrès.

— Le prochain Congrès de Psychologie expérimentale aura lieu à Inspruck du 19 au 22 avril 1910. Voici les différents rapports qui seront présentés : M. Geiger : *Ueber das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung.* — A. Kreidl : *Die Funktion des Vestibularapparates.* — C. von Monakow : *Aufbau und Lokalisation der Bewegungen beim Menschen.* — P. Ranschburg : *Ergebnisse der experimentellen Forschung auf dem Gebiete der Pathologie des Gedächtnisses.*

Le président du comité local est M. le professeur Dr. Fr. Hillebrand.

Fêtes. — L'Université libre de Bruxelles a célébré les 19-21 novembre, le 75e anniversaire de sa fondation. Une séance académique inaugura les fêtes officielles auxquelles de nombreuses universités étaient représentées, ainsi que l'Académie royale de Belgique et l'Institut Pasteur de Paris.

A l'occasion de cet anniversaire vient de paraître l'ouvrage suivant : *1884-1909. L'Université de Bruxelles pendant son troisième*

quart de siècle, par le comte Goblet d'Alviella, professeur à l'Université, ancien recteur, avec la collaboration d'un groupe de professeurs (Grand in-8° de 316 pp. avec gravures. Bruxelles, Weissenbruch, 1909).

— Du 7 au 11 septembre 1910, le centenaire de Balmès sera célébré à Vich, sa ville natale, par un Congrès international d'apologétique et diverses festivités.

— Une souscription internationale s'organise pour élever une statue à Lombroso à Vérone.

Enseignement. — Voici encore quelques intitulés de cours de philosophie qui sont donnés dans les universités de langue française :

Paris, Université : Picavet : Les rapports de la science, de la philosophie et de la religion, d'après les philosophes et théologiens chrétiens, arabes et juifs d'Orient et d'Occident du IXe s. au XIIIe s. — Bibliographie critique de l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales, avec explication des textes les plus importants, du Ier au XIIe s. — La doctrine des trois hypostases dans les Ennéades de Plotin et le dogme chrétien de la Trinité. — Travaux récents sur l'histoire des doctrines et des dogmes, doctrines de l'Ecole d'Athènes. — Bouglé : Proudhon. — Auguste Comte et le Saint-Simonisme. — Recherches sur l'économie politique et la science de la morale. — Delacroix : La conscience et les degrés de la conscience. — Brunschvicg : Le problème de la vérité. — Andler : Nietzsche, sa vie, sa pensée.

Lyon, Goblot : Plotin, Leibnitz, Kant.

Montpellier, Delvolvé : Etudes de morale antique (Les Sophistes et Socrate, Platon, Aristote).

Toulouse, Thouverez : Conférences de morale. — Histoire de la philosophie.

Liége, Janssens : Psychologie. — Morale. — La mémoire. — Les pensées de Pascal. — Nève : Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. — Les pensées de Marc-Aurèle. — Halkin : Histoire de la pédagogie et méthodologie.

Institut catholique de Paris. — Bulliot : Philosophie chimique et explication du *De generatione et corruptione.* — La biologie aristotélique. Explication du *De generatione.* — Valeur des théories scientifiques. — Les catégories métaphysiques. La philosophie biologique. — Baudin : Problèmes de logique. — De la logique pragmatiste. — Peillaube : La vie consciente ; la connaissance. — Sertillanges : Commentaire sur Ia IIae, q. LV. — La morale internationale. — Les fondements de la morale. — Piat : De l'idée d'infini de Descartes à Leibniz. — De l'idée d'infini de Leibniz à Hegel. — Principes directeurs de la connaissance ; les méthodes. — Simeterre : Histoire de la philosophie médiévale, le XIIIe siècle. — Le problème de la connaissance de Dieu.

Institut catholique de Lyon. — Mgr Blanc : Principes de logique et de métaphysique. — Histoire de la philosophie contemporaine. — Ollion : La psychologie scientifique.

Institut catholique de Toulouse. — Michelet : Morale. — Senderens : Philosophie des sciences.

— Voici la liste des sujets de mémoires présentés à la faculté des lettres de l'Université de Paris pour l'obtention du diplôme d'Etudes supérieures de philosophie :

Colombain : Les premières manifestations de la Voelkerpsychologie, 1860-1890. — Dufour : La conception de la Nature chez Fourier dans ses rapports avec la conception de la Nature chez Rousseau. — Durantel : La vision divine, dans saint Thomas, d'après les commentaires sur les sentences de Pierre Lombard. — Gautier : L'évolution de la théorie de la connaissance chez Spinoza, d'après le *Court Traité*, le *De intellectus emendatione* et l'*Ethique*. — Gobet : Discussions et décisions du Concile de Trente sur la nature de l'homme et sa justification. — Grand : Platon d'après les sceptiques. — Granier : Les sources auxquelles le moyen âge a puisé la connaissance du stoïcisme et l'influence des doctrines stoïciennes sur les théologiens et les philosophes d'Occident du IXe au XIIe siècle. — Mlle Imbert : La philosophie morale de Giordano Bruno. — Julia : Le mécanisme automatique et réflexe de l'attention. — Lefèvre Paul : Les mathématiques dans l'œuvre de Hume. — Maire : L'expression chez les mélancoliques. — Marcel : Les idées métaphysiques de Coleridge dans leurs rapports avec la philosophie de Schelling. — Maury : Quelques réflexions sur la vie et la philosophie de Herder à propos de ses rapports avec la franc-maçonnerie. — Nicoli : La philosophie de la Nouvelle Académie, de saint Augustin à l'abbé Foucher. — Mlle Rosenberg : L'idée de probabilité. — Sérol : La théorie de l'expérience scientifique chez Roger Baeon, et quelques-unes de ses sources arabes. — Wahl : Contribution à l'étude des tendances pluralistes dans les philosophies anglaise et américaine contemporaines. — Weill : La notion de l'individu dans la philosophie de Schopenhauer.

— M. Pradines a soutenu à Paris les deux thèses suivantes : I. *Les postulats métaphysiques de l'utilitarisme de Stuart Mill et de Spencer ;* II. *Principes de toute philosophie de l'action.*

Autres thèses de doctorat ès lettres soutenues devant la faculté des lettres de l'Université de Paris : M. Villet-Desmeserets : I. *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne ;* II. *Les livres d'histoire moderne utilisés par Montaigne. — Contribution à l'étude des sources des Essais.* — M. Van Biema : I. *L'espace et le temps chez Leibniz et Kant.* II. *Martin-Knutzen. — La critique de l'harmonie préétablie.*

— Dans sa réunion d'automne, le Conseil supérieur de l'Instruction publique d'Italie a rejeté la demande de la faculté de philosophie et lettres, d'instituer un laboratoire de psychologie expérimentale à l'Université de Pavie.

— L'Académie des sciences sociales et commerciales de Francfort, doit être transformée en une université à l'aide, principalement, de fondations particulières et, avant tout, des legs Speyer.

— Voici quelques titres de cours philosophiques qui sont donnés en ce moment au Collège pontifical et international *Angelicum* de Rome :

Luddi : Morale, Droit naturel, Sociologie et Histoire de la philosophie. Alessandroni : Logique, Critique et Ontologie. Salvati : Physique et Astronomie. — Zacchi : Cosmologie, Psychologie et Théologie naturelle. — Erlington : Biologie. — Nolan : Mathématiques supérieures.

Langue internationale. — Il vient de paraître (Paris, Delagrave, 1 fr.) un ouvrage intitulé *La Langue internationale et la Science*, considérations sur l'introduction de la langue auxiliaire internationale dans la science, qui a pour auteurs : L. Couturat, ancien professeur de l'Université de Caen ; O. Jespersen, membre de l'Académie danoise des Sciences, professeur de l'Université de Copenhague (qui a reçu de l'Institut le prix Volney en 1906, pour ses travaux de linguistique) ; R. Lorenz, professeur au Polytechnikum de Zurich ; W. Ostwald, membre de l'Académie des Sciences de Saxe, professeur émérite de l'Université de Leipzig ; L. Pfaundler, membre de l'Académie impériale des Sciences de Vienne, professeur de l'Université de Graz.

Cet ouvrage est destiné à recommander au monde savant la « Langue internationale de la Délégation ». M. O. Jespersen justifie cette langue au point de vue linguistique, et montre qu'elle répond mieux que toute autre à cette formule : « La meilleure langue internationale est celle qui offre le plus de facilité au plus grand nombre d'hommes ». M. Lorenz expose que la science possède déjà une langue, ou tout au moins une nomenclature, en grande partie internationale ; elle ne peut donc accepter comme langue auxiliaire qu'un idiome, qui se conforme à cette internationalité déjà acquise, et même la développe et la complète ; cette considération détermine le choix de la langue auxiliaire, et en élimine tout arbitraire ; or, la langue de la Délégation est la seule qui remplisse les conditions d'une langue scientifique : internationalité maxima des éléments, logique dans la construction grammaticale et dans la formation des

mots. M. Ostwald montre comment la langue internationale pourra servir à unifier, à préciser et à perfectionner la nomenclature scientifique. Enfin M. Pfaundler invite tous les savants à collaborer à la constitution de la Langue internationale, dans l'intérêt même des recherches scientifiques. Pour montrer la valeur pratique de la langue, il cite une curieuse expérience de double traduction, une page de M. le professeur Gomperz a été traduite en langue internationale, puis retraduite d'après cette version en allemand, et cette seconde traduction s'est trouvée « étonnamment fidèle », au témoignage de M. Gomperz lui-même, qui a reconnu que cette expérience est très favorable à la langue internationale.

Concours. — La Rivista di Filosofia Neo-Scolastica avait organisé un concours ayant pour sujet : « *La teoria della conoscenza in S. Tomaso d'Aquino* ». Le terme de remise des manuscrits est prolongé jusqu'au 31 décembre 1910, à 16 heures.

Une personne tenant à garder l'anonymat et voulant favoriser la renaissance des études philosophiques en Italie, a mis à la disposition de la Revue une somme de 400 lires, à attribuer à ce concours.

— La Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne propose les sujets suivants :

I. Réponse avant le 15 décembre 1910 : *Exposé des théories les plus importantes du XIXe siècle sur la nature et le fond de la foi religieuse.*

II. Réponse avant le 15 décembre 1911 : *La signification de De Labadie et du Labadisme.*

Les directeurs attendent avant le 15 décembre 1910 : *Un manuel scientifique d'éthique, en hollandais, basé sur les principes religieux libéraux.*

Une rémunération de *quatre cents florins* est allouée à la réponse satisfaisante à l'un des sujets proposés. L'envoi des manuscrits doit se faire au secrétaire, M. le Dr T. Cannegieter, professeur de théologie à Utrecht.

Bibliographie. — Le professeur Alessandro Levi, qui collabore pour l'Italie à l'œuvre bibliographique internationale du Dr Ruge de Heidelberg, *Philosophie der Gegenwart,* publiera dans la Rivista di filosofia, la partie de la bibliographie italienne qui pourra servir de complément et de continuation au *Saggio di una bibliografia filosofica italiana*, du 1er janvier 1900 au 30 juin 1908, compilé par Levi et Varisco, sous les auspices de la « Societa filo-

sofica italiana » et offert aux membres du troisième congrès international de philosophie de Heidelberg.

— La Société française de philosophie a décidé d'entreprendre la constitution d'une Bibliographie de la Philosophie française.

Confiée à la haute direction de M. V. Delbos, professeur à la Sorbonne, cette bibliographie comprendra tous les ouvrages et tous les articles de revues publiés dans l'année. Elle paraîtra une fois par an, dans un des Bulletins de la Société, après avoir été examinée en séance.

La Société déclare qu'elle a l'intention d'établir une Bibliographie à la fois *très complète* et *très large*.

Pour cette première année, il ne s'agira que de volumes portant les millésimes 1909 et 1910. On est prié d'adresser les volumes ou les articles à la Bibliographie française de Philosophie, 5, rue de Mézières, Paris, VIe.

La discussion qui a eu lieu sur ce sujet à la Société (Bull. de la Soc. franç. de Phil., janvier 1910, pp. 1-15), est instructive. Certains membres auraient voulu que la bibliographie projetée renseignât sur le contenu des publications. D'après eux « le sommaire idéologique publié par la Revue Néo-Scolastique ou d'autres bibliographies analogues ne rendent pas les services qu'on en pourrait attendre, faute d'indiquer autre chose que des titres souvent équivoques ou trompeurs » (p. 12). De fait, la Société a décidé qu'il était impossible de faire mieux et qu'un catalogue complet, s'il est chose imparfaite, est néanmoins chose fort utile. On a jugé aussi qu'il y avait lieu d'établir une notation conventionnelle des diverses rubriques : « Un ouvrage se trouverait analysé par le seul fait d'être rangé dans telles ou telles cases, sous telles ou telles rubriques. Le même ouvrage pourrait d'ailleurs être rangé dans plusieurs cases, sous plusieurs rubriques. » (M. Le Roy, p. 7). C'est ce que l'on fait, dans la Revue Néo-Scolastique depuis 1895. M. Le Roy suggère une notation conventionnelle par lettres : « Avec des groupes de 3 lettres prises chacune dans un ensemble de 25 lettres, on peut désigner sans ambiguïté 15.625 cases. » Ignore-t-il le système décimal que nous employons, et qui a l'avantage de répondre à un ordre familier à tout le monde. Quant à la question des frontières, on a pensé avec M. Lachelier « qu'il faut prendre les ouvrages écrits dans une intention philosophique ou ceux qui peuvent servir éventuellement de matériaux au philosophe » (p. 9).

Revues. — La Revue des Sciences Ecclésiastiques et La Science Catholique viennent de se fusionner sous la direction de M. le chanoine E. Legru, Docteur en théologie, Licencié ès lettres, ancien professeur de théologie morale à l'Institut Parisis d'Arras. La Revue des Sciences Ecclésiastiques avait été fondée en 1860 par M. Bouix et Mgr Hautcœur. Quant à la Science Catholique elle avait eu pour fondateur, en 1886, M. l'abbé J. B. Jaugey.

— La Cultura Española cesse de paraître. Créée en 1905 par transformation de la Revista de Aragon, la Cultura Española qui comportait sept sections autonomes avec directeurs spéciaux ; art, philosophie, histoire, littérature moderne, philologie et histoire littéraire, questions internationales, questions pédagogiques, était l'un des organes les plus intéressants de l'activité intellectuelle espagnole.

— On nous annonce l'apparition prochaine de la nouvelle revue espagnole La Ciencia tomista.

Le premier numéro est annoncé pour le 1er mars.

— Sous le titre de *Recherches de science religieuse*, les Etudes inaugurent, à partir de janvier 1910, la publication d'un recueil technique de mémoires et de notes portant exclusivement sur des sujets de doctrine, littérature et histoire religieuses.. La théologie dogmatique et la positive, l'histoire des institutions, livres et rites religieux, chrétiens et non-chrétiens ; l'exégèse et ses sciences auxiliaires ; la psychologie religieuse, la philosophie dans ses rapports avec le dogme, l'histoire ecclésiastique y auront leur place. On ne s'interdira par méthode que les sujets religieux d'un intérêt immédiatement pratique.

Outre des articles de fond, chaque livraison contiendra des notes on discussions brèves. Des bulletins réguliers d'information technique compléteront les *Recherches*.

Les livraisons des *Recherches de science religieuse* paraîtront tous les deux mois, en fascicules de 96 pages in-8°. Le prix annuel du nouveau recueil est fixé à 10 francs pour la France, à 12 francs pour l'étranger.

— La Rivista di Filosofia neo-scolastica nous donnera désormais, au lieu de quatre fascicules, six fascicules annuellement de 120 pages environ chacun.

L'abonnement sera de 10 lires par an pour l'Italie et de 12 lires 50 pour l'étranger.

La Revue compte créer une chronique scientifique, où elle rendra compte de l'état actuel des principales questions scientifiques.

— Une nouvelle Revue, The Journal of educational Psychology vient de paraître. Elle s'occupera de pédagogie expérimentale, de psychologie de l'enfant et de statistique de l'éducation. Elle paraîtra tous les mois, sauf en juillet et août. (Baltimore. Williams and Wilkins).

La direction se compose des professeurs W. C. Bagley, de l'Université de l'Illinois, J. C. Bell, de la Brooklyn Training School for Teachers, C. E. Seashore, de l'Université de Iowa, G. M. Whipple, de l'Université Cornell, Ithaca (New-York).

— Sous le titre Revue de la Jeunesse, un groupe de dominicains français du collège du Saulchoir (Kain), vient de fonder un nouvel organe, paraissant le 10 et le 25 de chaque mois (Lethielleux, 6 fr.). Il a pour objet les questions pratiques et de vulgarisation. Les idées dont il s'inspirera, à ce point de vue, dans les questions philosophiques, sont celles de l'Ecole. Les noms de collaborateurs tels que les PP. Gillet, Sertillanges, Allo, Mandonnet, Noble, Roland-Gosselin, Schwalm, en font foi.

— Voici le sommaire du numéro spécialement consacré à saint Anselme de Cantorbéry (1033-1109) par la Revue de Philosophie: A. Dufourcq, *Saint Anselme, son temps, son rôle.* — Comte Domet de Vorges, *Le milieu philosophique à l'époque de saint Anselme.* — J. Draeseke, *Sur la question des sources d'Anselme.* — A. Lepidi, *La preuve ontologique de l'existence de Dieu et saint Anselme.* — J. Geyser, *La démonstration* a priori *de l'existence de Dieu chez saint Anselme.* — B. Adlhoch, *Anselme et Gaunilon.* — E. Beurlier, *Les rapports de la raison et de la foi dans la philosophie de saint Anselme.* — J. Bainvel, *La théologie de saint Anselme.* — B. Maréchaux, *La sainteté en saint Anselme. Théorie et pratique.* — *Notes sur les fêtes du centenaire à Aoste.*

Publications collectives. — La maison Laterza & Figli de Bari entreprend une vaste publication sous le titre de Scrittori d'Italia. La première idée de cette entreprise est due à Benedetto Croce. C'est M. Achille Pellizzari qui en est le directeur scientifique. Le principe qui a présidé à la formation du programme, est de publier tout d'abord intégralement tous les ouvrages admis dans le catalogue. C'est leur valeur historique, artistique ou philosophique qui a décidé du choix des œuvres à publier. Parmi les collaborateurs de cette publication, nous remarquons M. Giovanni Gentile. La publication des Scrittori d'Italia va des origines jusqu'au XIXe siècle inclusivement. Le catalogue renseigne les noms

de près de 300 auteurs, parmi lesquels nous avons remarqué un certain nombre de philosophes.

— Le comité spécial chargé depuis plus d'un an, par l'*American Philosophical Association*, de s'occuper de la publication des plus importants ouvrages des anciens philosophes américains, a constitué son programme. On a déjà fait des arrangements pour réimprimer les *Elementa philosophica* (1752) de Samuel Johnson, premier président du King's College ; les frais de cette publication seront supportés par un ami de la Columbia University. On espère que d'autres Universités ou Sociétés voudront bien concourir à cette entreprise. Voici les autres œuvres contenues dans cette liste choisie : *The Dudleian lectures*, 1750-1850(Harvard) ; *Œuvres choisies* de Jonathan Edwards, 1703-58 (Yales) ; *Lectures on Moral Philosophy*, 3e éd., 1810, de John Witherspoon (Princeton) ; *Diseases of the Mind*, 1812, de Benjamin Rush (Pennsylvania) ; *Œuvres choisies* de Thomas Jefferson, 1743-1826 (Virginia).

Ouvrages. — La maison Haacke (Bad Sachsa) termine la publication, en 8 volumes, du *System der Philosophie im Grundriss* d'Eduard von Hartmann.

— Vient de paraître la traduction espagnole du *Traité élémentaire de Philosophie* édité par des professeurs de l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain (Barcelone, Luis Gili).

— M. B. Croce publie un volume intitulé *Filosofia della pratica* (Bari, Laterza).

— M. James publie un volume intitulé *The Meaning of Truth*.

— M. Cl. Piat publie chez Alcan *La morale du Bonheur* (5 fr.).

— Paraît en ce moment une *Histoire de la Philosophie en Belgique*, par M. De Wulf (Institut supérieur de Philosophie de Louvain ; 7,50 fr.).

— 15 février 1910. —

LISTE DES ETUDIANTS ADMIS AUX GRADES ACADEMIQUES PAR L'INSTITUT SUPERIEUR DE PHILOSOPHIE

Session ordinaire des examens de février 1910.

BACCALAURÉAT.

Épreuve spéciale pour étudiants en droit.

Avec grande distinction : M. Leclercq, de Bruxelles.
Avec distinction : M. Pierre Rijckmans, d'Anvers.

LICENCE.

Avec distinction : M. Bruno Nardi, de Lucques (Italie).

DOCTORAT.

Avec distinction : M. Antoine Viscont, de Vilna (Pologne).

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Anonyme. — De Universalibus. Lectiones logicae ad mentem S. Thomae Aquinatis per Seminarii Utinensis alumnum tyronibus accommodatae. Utini, ex officina typographica patronatus, 1910.

Dr J. D. Bierens de Haan. — De weg tot het inzicht. Een inleiding in de Wijsbegeerte. Amsterdam, S. L. Van Looy, 1909.

Dr Paul Carus. — Philosophy as a Science, a synopsis of the writings of Dr Paul Carus. Chicago, The Open Court Publishing Co, 1909.

L. Couturat, O. Jespersen, R. Lorenz, W. Ostwald, L. Pfaundler. — La langue internationale et la science. Trad. par M. Boubier. Paris, Delagrave, 1909. — 1 fr.

Giorgio del Vecchio. — Un punto controverso nella storia delle dottrine politiche. Roma, Rivista italiana di Sociologia, 1909.

E. De Perrodil. — Un an de journalisme à Lourdes. Paris, P. Lethielleux. — 3,50 fr.

Th. Ermers, S. J. — Het algemeen zekerheidsvraagstuk. V. Tiré à part de la Revue De Studien, Année 41, vol. 72, n. 4. Amsterdam, Van Langenhuysen.

F. W. Foerster. — L'école et le caractère, traduit par P. Bovet. 2e éd. Saint-Blaise, Foyer solidariste, 1910.

L'abbé J. Fontaine. — Le modernisme sociologique. Décadence ou régénération ? Paris, P. Lethielleux. — 6 fr.

Gaston Frommel. — La vérité humaine. Saint-Blaise, Foyer solidariste, 1910. — 4 fr.

A. Gardeil. — Le donné révélé et la théologie. Paris, J. Gabalda et Cie, 1910. — 2 fr.

El Centenario de Balmes. Boletin mensual. Num. 1, janvier. Vich, Comité del Centenario, 1910.

Fr. R. Garrigou-Lagrange. — Intellectualisme et liberté chez saint Thomas. Extrait de la Revue des Sciences philos. et théol. Le Saulchoir, Kain (Belgique), Bureaux de la Revue, 1908.

F. R. Garrigou-Lagrange. — Le sens commun, la philosophie de l'être et les formalités dogmatiques. Paris, G. Beauchesne et Cie, 1909. — 3,50 fr.

General Bulletin of the Manila University of Santo Tomas (Royal and Pontifical) founded 1611. Manila, The University Press, 1909.

R. P. Gillet. — Devoir et conscience. Bruges, Desclée, De Brouwer et Cie, 1910. — 3,50 fr.

Charles Henri. — Psycho-Biologie et énergétique. Essai sur un principe de méthodes intuitives de calcul. Paris, A. Hermann et fils, 1909. — 6 fr.

Dr J. Th. Beysens. — Dualistische teleologie als wijsgeerige theorie. Rede bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder Hoogleeraar aan de Rijks-Universiteit te Utrecht op den 7den Februari 1910. Amsterdam, C. L. Van Langenhuysen (Mensing en Schade), 1910.

Ch. Lalo. — Les sentiments esthétiques. Paris, Alcan (Bibl. de philos. contemp.), 1910. — 5 fr.

Lasplasas. — Dios. Segundo libro de Mi concepto del Mundo. Barcelona, Imprenta y encuadernaciones arolas.

F. Leenhardt. — L'évolution, doctrine de liberté. Saint-Blaise, Foyer solidariste, 1910. — 2 fr.

G. Legrand. — L'évolution des doctrines économiques au xixe siècle. Extr. des Annales de Gembloux. Bruxelles, M. Weissenbruch, 1909.

Gaston Gaillard. — Nobilisme. Essai sur les fondements de la culture. Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1909.

M. Louis. — Doctrines religieuses des philosophes grecs. Paris, P. Lethielleux. 4 fr.

Fra Agostino Gemelli, O. M. La psico-patologia nei suoi rapporti con la teologia morale. Monza, Tipografia Ed. Artigianelli, 1909.

Amato Masnovo. — Una questione di ontologia nella scuola di Lovanio. Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1909.

Mgr Mignot. — L'Eglise et la critique. Paris, J. Gabalda et Cie, 1910. — 3,50 fr.

Fra Agostino Gemelli, O. M. — La teoria somatica dell' emozione. Osservazioni critiche e ricerche (con figure nel testo ed una tavola). Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1910.

Clodius Piat. — La morale du bonheur. Paris, F. Alcan, 1910. — 5 fr.

L. Stein. — Le sens de l'existence. Trad. par A. Chazaud des Granges. Paris, V. Giard et E. Brière, 1909. — 12 fr.

C. Van Crombrugghe. — Tractatus de verbo incarnato. Gand, Huyshauwer et Scheerder, 1909.

Philippe Virey. — La religion de l'ancienne Egypte. Paris, G. Beauchesne et Cie.

Fra Agostino Gemelli, O. M. — I funerali di un uomo e di una dottrina. In morte di Cesare Lombroso. Monza, Tipografia Ed. Artigianelli, 1910.

Juan Zaragüeta. — Introduccion general a la filosofia. Madrid, Tipografia de la Revista de Archivos, 1909.

Juan Zaragüeta. — La sociologia de M. G. Tarde, Madrid, Imprenta ibérica, E. Maestre, 1909.

Dt Max Frischeisen-Koehler. — Abriss der Geschichte der Philosophie von Chr. Joh. Deter. 9e Ed. Berlin, Verlag von W. Weber, 1910. — Broch. 3,20 Mk. ; rel. 4,20.

— 15 février 1910. —

IV.

LA VIE DE L'INTELLIGENCE.

I.

C'est de tout temps, ou à peu près, que l'on a essayé de ramener la vie de l'intelligence au jeu de nos facultés inférieures, de l'expliquer par certaines combinaisons d'éléments sensibles.

Mais cet essai de réduction a pris à notre époque un caractère d'acuité spécial ; il importe donc d'en esquisser les phases principales et de définir les résultats qu'il peut fournir.

Parlons d'abord de l'explication que l'on a donnée du concept, en se fondant sur des éléments d'ordre exclusivement empirique.

Les tenants de cette explication commencent tous par affirmer que la théorie traditionnelle du concept implique contradiction ; et cette assertion s'étaie, d'après eux, sur deux raisons principales.

Premièrement, le concept, pris dans son sens ordinaire, est chose essentiellement indéterminée. Or, disent-ils, nous ne pouvons rien percevoir de pareil : ainsi le veut la nature même de notre esprit. Voici ce qu'exprimait déjà Berkeley dans ses *Principes de la connaissance humaine :* « On admet

que l'esprit pouvant considérer chaque qualité isolément, c'est-à-dire abstraite des autres qualités auxquelles elle est unie, il se construit pour lui-même, et par ce moyen, des idées abstraites. Par exemple, la vue perçoit un objet coloré, étendu et en mouvement ; l'esprit a une idée mixte et composée qu'il décompose en ses éléments simples ; puis, considérant chacun de ces éléments simples à l'exclusion des autres, il forme l'idée abstraite d'étendue, de couleur et de mouvement... En outre, l'esprit ayant observé que, dans toutes les étendues particulières perçues par les sens, il y a quelque chose de commun et de semblable, et certaines autres choses spéciales qui les distinguent, comme, par exemple, cette figure-ci ou celle-là, cette grandeur-ci ou celle-là, considère à part, ou isole ce qui est commun, pour en faire une idée plus abstraite d'étendue, qui n'est ni ligne, ni surface, ni solide, ni figure, ni une grandeur quelconque, mais une idée absolument distincte de celles-là. Pareillement l'esprit, en dépouillant les couleurs particulières perçues par les sens de ce qui les distingue, et ne retenant que ce qui est commun à toutes, se fait une idée de couleur abstraite qui n'est ni le rouge, ni le bleu, ni le blanc, ni aucune couleur déterminée... »

« Je ne sais si d'autres personnes ont cette admirable faculté d'abstraire leurs idées, ajoute l'auteur avec quelque ironie. Pour moi, je trouve que j'ai la faculté d'imaginer ou de me représenter les idées des choses particulières que j'ai perçues, de les combiner et de les séparer de diverses manières. Je peux imaginer un homme à deux têtes, ou la partie supérieure de son corps jointe au corps d'un cheval. Je peux considérer la main, l'œil, le nez, l'un après l'autre, abstraits ou séparés du corps. Mais quelle que soit la main ou quel que soit l'œil que je considère, il faut qu'ils aient une forme, une couleur particulières. De même, mon idée d'homme doit être l'idée d'un homme blanc, ou noir, ou basané, droit ou contrefait, grand ou petit, ou de taille moyenne. Je ne peux, par aucun effort de pensée, conce-

voir l'idée abstraite ci-dessus décrite. Il m'est également impossible de me former l'idée abstraite de mouvement distinct du corps qui se meut, et qui ne soit ni rapide, ni lent, ni curviligne, ni rectiligne ; et l'on en peut dire autant de toutes les autres idées générales abstraites [1]). »

Telle est la première considération qu'élèvent les empiristes contre la possibilité de faire du concept la connaissance d'une entité purement logique. Il en existe une autre qu'ils confondent parfois avec celle-là, mais qui ne constitue pas moins une objection distincte : c'est que notre esprit ne peut concevoir comme séparées des qualités qu'il connaît comme essentiellement inséparables.

On nous parle d'un mouvement qui ne présente plus ni figure ni vitesse ni direction déterminées ; on nous parle d'un mouvement qui n'a plus de mobile auquel il se rattache. Mais cela, c'est nettement contradictoire, et à ce point qu'il n'y a personne qui ne s'en rende compte. « Tout mouvement est et doit être curviligne ou rectiligne, lent ou rapide. » De même, tout mouvement se fait nécessairement dans quelque autre chose ; vu que l'accident est, par définition même, inhérent à la substance. Par suite, un tel phénomène échappe aux prises de la pensée, dès qu'on essaie de le pousser à l'abstrait ; et l'on en peut dire autant de tout autre mode ou propriété des choses. Car, « on imagine sans doute plus qu'on ne sait, mais on n'imagine pas ce que l'on sait être impossible [2]).

Si le concept ne peut être le résultat d'une abstraction, il ne reste plus qu'à l'expliquer par la sensation elle-même. C'est à démontrer ce point que les empiristes de notre âge se sont principalement appliqués ; et l'on peut dire que, si leur effort n'a pas touché le terme, il s'est du moins traduit

[1]) *Introd.*
[2]) V. L. Dugas, *Le psittacisme et la pensée symbolique*, p. 118, F. Alcan, Paris, 1896.

par une série d'approximations croissantes qui présentent un véritable intérêt.

Le concept, pour H. Taine, n'est déjà plus une image amortie ; c'est « un nom de classe », par exemple « le nom d'araucaria, prononcé ou entendu mentalement, c'est-à-dire un son *significatif*, lequel est *compris*, et qui, à ce titre, est doué de deux propriétés. D'une part, sitôt qu'il est perçu ou imaginé, il éveille en moi la représentation sensible, plus ou moins expresse, d'un individu de la classe ; cette attache est exclusive ; il n'éveille point en moi la représentation d'un individu d'une autre classe. D'autre part, sitôt que je perçois ou imagine un individu de la classe, j'imagine ce son lui-même, et je suis tenté de le prononcer ; cette attache aussi est exclusive ; la présence réelle ou mentale d'un individu d'une autre classe ne l'évoque point dans mon esprit et ne l'appelle pas sur mes lèvres. — Par cette double attache, il fait corps avec toutes les perceptions et représentations sensibles que j'ai des individus de la classe et ne fait corps qu'avec elles. Mais il n'est attaché d'une façon particulière à aucune d'elles ; indifféremment, il les évoque toutes ; indifféremment, il est évoqué par toutes. Partant encore, s'il les évoque, c'est grâce à ce que toutes ont de commuu, et non grâce à ce que chacune d'elles a de propre. Par conséquent enfin, il est attaché à ce que toutes ont de commun et à cela seulement [1]). » Le concept n'est donc point le terme d'une abstraction ; ramené par l'analyse à sa véritable nature, il ne contient plus que des éléments d'ordre concret : c'est tout simplement la puissance que possède un mot d'évoquer, par voie d'association, autant d'images particulières que l'on voudra.

Mais, pour ingénieuse que soit cette explication, elle reste encore très défectueuse. D'où vient en particulier que le signe qui désigne une classe, s'associe aux traits communs des individus qui la composent, et rien qu'à ceux-là ?

[1]) *De l'intelligence*, t. II, p. 261, Hachette, Paris, 1883.

Les mots ne ressemblent pas aux atomes chimiques : ils ne contiennent pas d'affinités électives en vertu desquelles ils vont se souder à tel endroit plutôt qu'à tel autre. Les mots sont des étiquettes conventionnelles, dont nous disposons à notre gré pour classer nos états de conscience. Il faut donc qu'avant de les appliquer, je discerne l'objet et l'aspect de l'objet auquel je les applique. C'est alors seulement qu'il me devient possible d'en faire un tel emploi.

Isoler dans l'être les propriétés et les modes de l'être, telle est la première opération qui s'impose. Et c'est ce qu'a fort bien compris Stuart Mill, longtemps d'ailleurs avant l'apparition du livre de H. Taine sur l'*Intelligence*. En réalité, dit le célèbre psychologue, « nous n'avons pas de concepts généraux ; nous n'avons que des idées complexes d'objets au concret. Mais nous pouvons porter exclusivement notre attention sur certaines parties de l'idée concrète », de manière à ne voir plus qu'elles, ou, du moins, à leur donner nn relief plus ou moins puissant, relativement aux autres. Et c'est par là que le problème fait un pas en avant. Grâce à cette concentration mentale, nous devenons capables d'accoler un signe à ce qu'une série d'individus possède en commun, et de passer ensuite de l'un quelconque d'entre eux aux autres membres de la même série. Que l'on suppose à l'esprit, non point la faculté d'abstraire au sens précis du mot, mais l'activité voulue pour discerner une à une, et sous leur mode concret, les diverses parties qui composent le concret ; qu'on fasse intervenir l'attention : et, d'après Mill, l'association du signe au trait commun peut s'opérer. La difficulté est résolue [1]).

Peut-être. Mais il en reste une autre, et plus profonde encore. Un des traits distinctifs du concept, c'est d'avoir une extension sans borne, c'est d'aller à l'infini. Comment expliquer ce trait, dans la théorie de Stuart Mill ? Je com-

[1]) *La philosophie de Hamilton*, pp. 371-372, F. Alcan, Paris, 1869 ; cf. *Système de logique*, t. II, p. 192 et suiv., F. Alcan, Paris, 1889.

prends encore qu'elle nous permette de passer d'un cas perçu, ou remémoré, à tous les autres cas de la même espèce dont j'ai déjà l'expérience. Je comprends, par exemple, qu'après avoir vu dans une cage une vingtaine de chiens parmi lesquels il se trouvait des Saint-Bernard, des terre-neuve, des danois et des bassets, il me suffise ensuite de percevoir ou d'imaginer l'un d'eux pour me rappeler les autres. Mais d'où vient que mon esprit peut dépasser le nombre des phénomènes observés ? D'où vient que, débordant les limites de l'expérience, il s'élève et d'un coup jusqu'à l'absolu ?

M. A. Fouillée croit avoir trouvé une réponse à ce problème, et nous la donne sur le ton de la plus parfaite assurance. « Rien de moins général, nous dit-il, que le mot couleur, abstrait parmi les sons et extrait de leur nombre ; rien aussi de moins général que l'image du bleu ou du blanc, extraite et abstraite parmi les autres ; mais ce qui est général et relativement illimité, c'est *moi qui abstrais*, et j'ai d'autant mieux conscience de *mon pouvoir indéfini* que je réduis à une plus grande simplicité l'objet de ma représentation. Plus je vide cet objet et le dépouille, plus j'ajoute à la plénitude de mon pouvoir intellectuel. Quoi de plus vide en soi que le mot couleur ? C'est le son *cou* et le son *leur*, voilà tout. J'applique ce mot à l'image du blanc, du bleu, du rouge : que lui importe ? Il n'est que ce que je le fais, et je le fais mobile, changeant, passif ; je le traiterai à merci sans qu'il résiste, et ma puissance gagnera tout ce que je lui aurai enlevé. Avec son aide je passerai aisément d'une couleur à l'autre, d'autant plus léger que mon bagage sera moins lourd. Il n'en serait pas de même, si je voulais appliquer l'image du bleu à celle du rouge : la première, ayant encore trop de choses qui lui appartiennent en propre, me résisterait comme par une force opposée à la mienne. Aussi je tâche de ne retenir des sensations et des images que ce qui est strictement nécessaire pour empêcher ma pensée d'être complètement subjective ;

je les dépouille le plus possible, je les appauvris, je les efface : en les diminuant, je diminue l'action de l'extérieur sur moi ou ma passivité au profit de mon activité ; et plus je me débarrasse ainsi des entraves, plus le champ est libre pour ma pensée. La généralité que je crois voir alors dans l'objet est simplement la *liberté intellectuelle* que je me suis donnée à moi-même » [1]).

Ce qu'il y a de sûr, c'est que, si ces paroles ne tranchent pas la question, elle la transforment complètement, et au profit de l'activité mentale. Au gré de H. Taine, l'esprit n'a qu'un rôle très infime dans la formation de ce caractère du concept, qui s'appelle l'infinité : d'après ses propres paroles, les généralisations les plus hautes « se ramènent à l'évocation du même nom par des perceptions ou représentations dont les ressemblances sont très minces, à l'éveil du signe par un stimulant presque imperceptible, à la comparution mentale du mot *sous un minimum d'appel.* » C'est surtout par le déroulement mécanique d'agglutinations préalables que notre intelligence vogue vers l'infinité, qui est sa limite [2]). Stuart Mill ne s'en tient pas à cette sorte d'automatisme. D'après lui, l'attention est nécessaire à la généralisation : c'est elle qui discerne les traits communs et qui leur applique ensuite des signes appropriés : c'est elle qui crée de toute pièce l'association du mot et de la chose. Mais chez l'un comme chez l'autre penseur, l'infinité garde un caractère tout objectif. Suivant la théorie de M. Fouillée, il en va très différemment. L'infinité n'existe plus que dans le sujet ; et, dans le sujet lui-même, elle n'est plus que son aptitude à se déployer sans borne. L'esprit a résolu le problèms en le dévorant.

M. Dugas, dans son *Psittacisme*, développe aussi une théorie analogue. A son sens, il n'y a pas de « mouvement

[1]) *La liberté et le déterminisme*, p. 266, F. Alcan, Paris, 1890 ; cf. *ibid*, p. 143-144, Paris, 1872.
[2]) *Loc. cit.*, t. II, p. 265.

abstrait et général » : il n'y en a pas plus dans l'esprit que dans les choses. Mais « il existe une série indéfinie de mouvements concrets et particuliers » que nous pouvons toujours parcourir aussi avant que nous le voulons. De même, et pour le même motif, il n'y a pas de triangle abstrait et général ; mais il existe une « série indéfinie de triangles isocèles, scalènes, rectangles, grands, petits, tracés en blanc ou en noir, ici ou là ». Ainsi de tous les faits, ainsi de tous les modes ou attributs sur lesquels s'exerce la généralisation. « Une idée, dite générale, est en réalité une idée particulière, posée comme le premier terme d'une série. Le schème de l'idée générale serait une idée particulière, suivie de plusieurs points, ou de la formule *etc.* » [1]). Mais d'où vient que nous sommes capables de procéder ainsi ? De ce que nous avons le *pouvoir* d'ajouter sans cesse au donné. L'infinité du concept, c'est l'aptitude qu'a l'esprit de compter toujours. Et nous voilà de nouveau dans le subjectivisme de M. Fouillée, d'après lequel il faut chercher la généralité, non dans la *matière de la pensée*, mais dans le *sujet lui-même* et dans l'*acte de la pensée*.

II.

Conduite à ce point, la théorie empiriste revêt un certain caractère de vraisemblance. Mais touche-t-elle au terme, qui est la vérité ? Suffit-elle réellement à rendre compte des faits ? C'est ce qu'il faut voir maintenant.

L'analyse ! Oui ; c'est bien là l'instrument qu'il faut employer en l'espèce ; et Dieu nous garde d'en admettre un autre. Mais où mène-t-il, quand on s'en sert jusqu'au bout ?

Les empiristes nous parlent d'un pouvoir de l'esprit. Mais il n'y a point de pouvoirs, d'après leur système : il n'y

[1]) *Loc. cit.*, pp. 120-122.

en a pas plus dans l'esprit que dans les choses. Nous ne percevons immédiatement que des actes, nous ne percevons immédiatement que des faits. Supposent-ils un pouvoir, c'est-à-dire une source permanente d'énergie ? C'est une question qui ne se tranche que par une inférence rationnelle où l'on va du donné à ce qui le dépasse. Or, l'école empiriste n'admet ni ne peut admettre rien de pareil. D'après ses principes eux-mêmes, il n'y a point de « connexions d'idées » ; il ne se produit que des « consécutions d'images ». Et donc il lui est bien permis d'aller du dedans au dedans ; mais elle n'a nul droit d'opérer le passage du dedans au dehors. Elle est fondée à conclure du perçu au perçu ou à ce qui peut l'être ; mais elle ne l'est d'aucune manière à conclure du perçu à ce qui ne peut l'être. Car entre ceci et cela ne se crée jamais d'agglutination et par là même de consécution. Stuart Mill, sur ce point, s'est débattu comme un démon contre les difficultés que l'on faisait à sa doctrine. Il n'a pu leur opposer une réponse victorieuse qu'en sortant à son insu des données de son propre système [1]).

Mais soyons bon prince : admettons le pouvoir dont les empiristes ont besoin pour parfaire leur théorie. Ils ne font encore que tomber de Charybde en Scylla. Qu'est-ce qui les autorise à dépasser la *matière* de l'esprit ? Ou, si l'on préfère un langage moins technique, qu'est-ce qui les autorise à compter encore au delà du nombre des cas observés ? C'est sans doute que l'on ne fait qu'aller du semblable au semblable. Mais où prenons-nous le droit d'affirmer que, lorsqu'un fait s'est produit, il peut se reproduire une autre fois ? Et, quand nous avons constaté qu'il s'est produit à diverses reprises, qu'est-ce qui nous assure qu'il peut encore avoir lieu ? Bref, sur quoi se fonde-t-on pour induire que l'existence d'une chose se peut répéter ? Un fait, c'est un fait et rien de plus ; on le constate et c'est tout, aussi

[1]) *La philosophie de Hamilton*, pp. 245-251.

longtemps qu'on ne l'interroge qu'à la lumière de la perception sensible. Cette lacune essentielle de la doctrine empiriste, M. Poincaré l'a fort bien vue, dans son analyse du « raisonnement par récurrence ». « Ce que l'expérience pourrait nous apprendre, dit-il, c'est que la règle est vraie pour les dix, pour les cent premiers nombres par exemple ; elle ne peut atteindre la suite indéfinie des nombres, mais seulement une portion plus ou moins longue mais toujours limitée de cette suite » [1]). Et cette incapacité d'ordre objectif ne saurait être supprimée, si l'on n'accorde au sujet que le pouvoir de percevoir du réel et des fragments du réel.

Qu'est-ce d'ailleurs que l'infinité, telle que les empiristes la comprennent ? Elle ne se rapporte pas aux représentations ; elle existe tout entière dans la pensée qui les produit ou les subit. C'est une catégorie à la Kant, mais en mouvement : c'est une forme dynamique. Or, cette manière de voir est manifestement contraire aux données de l'expérience intime. D'après ce que je constate au dedans de moi-même, ce n'est pas à l'esprit qui conçoit, mais à l'objet de son concept, que se rattache le caractère d'infinité. Soit l'idée de cercle, par exemple : je l'appréhende comme réalisable dans tous les temps et tous les lieux autant de fois que l'on voudra ; je l'appréhende comme infinie. Mais ce caractère mystérieux ne revêt point l'aspect d'une simple modalité de la conscience, telle que le plaisir ou la douleur ; il dérive du cercle et se pose en objet, au même titre que lui. On pourra dire, sans doute, que c'est l'effet d'une projection. Kant est encore là pour fournir des armes à ceux qu'il a si fortement combattus : on pourra dire qu'il en va de notre pensée comme du projecteur électrique de la tour Eiffel qui déverse çà et là ses gerbes de lumière sur la capitale endormie et la réjouit encore de ses soudaines clartés. Mais cette réplique, dans le cas présent, ne dépasse

[1]) *La science et l'hypothèse*, p. 23, Paris, Ern. Flammarion, 1907.

pas la portée d'une métaphore : c'est de la poésie peut-être ; ce n'est point de la psychologie. Non seulement je perçois ce que j'appellerais le *site mental* de l'idée et de l'infinité qui s'y révèle ; mais encore je saisis la nature intime de leur rapport. Or, ce rapport est essentiel et ne s'explique pas par une forme qui vient de je ne sais quelle région de la conscience s'ajouter à l'objet conçu. C'est au contenu même du concept qu'appartient son aptitude à se réaliser autant de fois que l'on voudra ; c'est de ce contenu que jaillit l'infinité, et comme un corollaire de son principe. Elle ne vient donc que de lui. C'est là seulement qu'elle prend son origine ; l'esprit la découvre et ne la fait pas [1]).

Qu'on en convienne enfin, la doctrine empiriste ne suffit pas à rendre compte de l'infinité du concept. Par suite, elle n'explique pas non plus la nécessité d'ordre tout interne qu'implique ce premier caractère. Ne s'agirait-il que d'une rose ou du plus éphémère des parfums ; du moment que l'un ou l'autre de ces faits existe, c'est que, pris en lui-même, il a toujours été réalisable, c'est qu'il le sera toujours, c'est qu'il ne peut cesser de l'être. Il y a dans toute existence une essence, et dans toute essence un fond de réalité qui ne se supprime pas ou qui, du moins, suppose quelque part un original éternel. C'est la pensée de Platon ; c'est celle de saint Augustin, de Descartes et de Malebranche. C'est celle de tous les princes de la sagesse humaine. Et l'on est bien obligé, en contrôlant leurs analyses, d'avouer qu'ils ont vu juste. Or, l'école empiriste ne nous apprend rien de cette belle et grande chose, et parce qu'elle est radicalement incapable de s'élever jusque-là. Ce n'est pas avec ses séries de sensations ou son indéfinité toute subjective qu'elle peut atteindre ces hauteurs. Le fond de l'esprit humain lui échappe, et en vertu même du point de vue trop étroit qu'elle s'est choisi.

[1]) Cfr., sur ce point, notre thèse sur l'*Intellect actif*, pp. 26-35, Paris, F. Alcan, 1910.

La théorie empiriste ne nous mène pas jusqu'à la gare terminus. Pour résoudre le problème, il faut introduire un élément qu'elle ne contient pas, et qui est l'abstrait lui-même au vieux sens de ce mot. Retournons donc à nos amours, puisque c'est la logique de la question qui nous y convie.

A bien prendre les choses, il y a dans le concept deux sortes d'infinité.

Soit une boule d'ivoire sur le tapis d'un billard. Du fait même qu'elle existe et avant de savoir s'il se rencontre ailleurs des objets semblables, je la conçois comme réalisable dans tous les lieux et tous les temps, et autant de fois que l'on voudra ; j'y discerne une sorte d'*imitabilité* qui ne s'épuise pas. Ainsi des autres objets qui tombent sous les prises de ma pensée, qu'ils soient d'ordre mathématique, physique ou biologique ; qu'il soit question d'une substance, de ses propriétés ou simplement de ses modes. Il existe une infinité qui se produit d'un seul coup, comme un éclair, et que l'on peut appeler *logique* ou *de droit*.

On en distingue une autre qui, elle, se forme par voie d'additions et qui se peut nommer *scientifique* ou *de fait*. Le cerveau, depuis la célèbre remarque d'Oken, est considéré comme l'épanouissement d'une vertèbre ; on s'est assuré par les raies du spectre que la lumière des astres est identique à celle des corps que nous brûlons ; on a découvert qu'un certain nombre de corps chimiques, tels que l'hydrogène, le fer et le sodium, existent dans le soleil à trente cinq millions de lieues de notre planète, et même dans des mondes dont la lumière a mis des siècles à nous parvenir. Poussé par un désir insatiable de comprendre et de dominer la nature, l'homme va sans cesse élargissant le domaine de son avoir à travers l'espace et le temps. Qu'est-ce qui légitime et dirige ce travail de conquête sur l'inconnu? C'est qu'étant donné un fait ou bien une série de faits, on a par là même le droit de chercher s'il n'en existe pas d'autres qui présentent plus ou moins les mêmes caractères.

Et de là une généralité qui peut toujours s'accroître, qui est toujours actuellement finie, mais qui tend sans cesse vers l'infini [1]).

Voilà deux aspects fort distincts du concept et qu'il était important de démêler. La plupart du temps, on a raisonné sur celui-ci, en croyant parler encore de celui-là : ce qui a produit de très regrettables équivoques.

Or, sur quoi se fonde le premier de ces aspects ? D'où vient que l'infinité *logique* se forme d'un seul coup ? De ce que, comme l'a vu M. Poincaré, notre esprit « se sait capable de concevoir la répétition indéfinie d'un même acte dès que cet acte est une fois possible [2]) ». Et l'on en peut dire autant de l'*infinité* ou plutôt de l'*indéfinité scientifique*. Si le savant a le droit de dépasser le nombre des faits connus, ce n'est pas parce qu'il va du semblable au semblable, c'est parce que chacun de ces faits enveloppe une aptitude inaliénable à se répéter sans limite. La possibilité du donné, voilà ce qui lui permet de s'avancer au delà du donné ; telle est la muse inspiratrice qui, sans peut-être qu'il s'en doute, lui suggère à tout instant qu'il reste encore quelque chose à découvrir. Otez-lui cette sorte d'anticipation ; et son esprit ne peut que tomber à plat, comme un levier dont le ressort vient de se rompre.

Mais le possible, je le pense, ne peut pas être considéré comme un souffle d'air, ni comme une sensation, ni comme un fragment de sensation. Il faut bien que l'on y voie une pénétration de la pensée dans l'essence même du concret, puisque là se trouve sa racine : il faut bien qu'on y voie le terme d'une véritable abstraction. Et c'est là ce qu'il fallait démontrer.

Ainsi se dégage à la fin l'unique solution qui réponde aux faits. Dès lors, on le peut conclure avec assurance,

[1]) Cf. *L'intellect actif*, pp. 80-86.

[2]) *La science et l'hypothèse*, pp. 23-24. C'est la solution que je donnais déjà dans *L'intellect actif ;* on commence à s'y rendre. Longue est la germination des idées.

les objections que les empiristes élèvent contre la possibilité de l'abstrait, doivent pécher par quelque endroit. Mais lequel ? C'est ce qui me reste à mettre en évidence.

Il va sans dire que nous ne nous représentons pas l'abstrait, et pour une raison bien simple : c'est que les sens et l'imagination ne sont pas plus faits pour le percevoir, que nos yeux pour connaître du parfum de la violette. Mais, au-dessus des sens et de l'imagination qui ne font que *se représenter* les choses, il y a l'intelligence dont le propre est de les *concevoir* ; et c'est par là que le problème s'éclaire.

Dès que j'ai l'image d'un mouvement, je me demande ce que c'est. Ainsi de tous les phénomènes qui me viennent du monde extérieur. Ainsi de tous ceux qui se rattachent à mon *moi*, tels que le plaisir et la douleur, les désirs, les craintes et les espérances qui tiennent une si grande place dans la trame de ma vie. La réponse à cette question si familière, même aux enfants : voilà ce qui s'appelle un concept. Il suppose la représentation, mais ce n'est plus elle ; c'est quelque chose d'autre et qui lui demeure irréductible. Comme l'a fort bien vu Descartes, le concept consiste dans une remarque de l'esprit qui porte sur l'essence des faits, et qui par là même en sous-entend toutes les conditions individuelles [1]). Or, qu'une telle action n'ait plus qu'un terme indéterminé, non seulement ce n'est pas chose contradictoire ; mais c'est un résultat voulu par la nature même de notre entendement. Il y a dans chaque son quelque chose qui se retrouve dans tous les sons, quels que soient leur timbre et leur degré d'intensité. Il y a dans chaque mouvement quelque chose qui se retrouve, sinon identique, du moins semblable, dans tous les mouvements, quels que puissent être leur figure, leur vitesse et leur direction. Chaque cause enveloppe un trait spécifique qu'enveloppent aussi toutes les causes, si diverses que soient leurs natures, si divers aussi que soient le temps et l'espace qui les con-

[1]) *6e Médit.*, pp. 112-113, éd. J. Simon ; cf. *ibid. 3es obj. et rép.*, p. 201.

ditionnent. Ce fond commun de réalité : voilà ce que l'intelligence saisit et à l'exclusion du reste ; voilà l'objet du concept. Il faut donc qu'il n'ait plus ni forme ni degré d'intensité définis. L'indétermination est le trait distinctif de l'idée, comme la détermination est celui de l'image elle-même [1]).

Impossible quand même, ajoutent nos adversaires en se retranchant derrière leur second principe : on ne conçoit pas comme séparées des qualités que l'on connaît déjà comme essentiellement inséparables ; et c'est là pourtant ce que suppose toute espèce d'abstraction.

Sans doute, l'objection porterait juste, elle serait même insurmontable, s'il s'agissait d'une séparation physique ; et la chose est trop évidente pour que l'on ait besoin d'y insister. Mais il n'est question que d'une séparation mentale ou logique ; et, dès lors, la difficulté s'évanouit. En quoi consiste en effet cette opération ? A prendre une chose à part, à la considérer en elle-même sans s'occuper du reste, à clore sa pensée dans le contenu qu'elle présente. Or, je le demande, qu'y a-t-il là d'impossible ? Pourquoi veut-on que l'esprit ne puisse saisir un aspect du donné sans l'envahir par là même tout entier ? [2])

On irait loin d'ailleurs avec une telle conception de l'activité intellectuelle. Imaginez qu'elle soit vraie : Clausius a fait une opération contradictoire, quand, pour démontrer sa loi, il a supposé « un système clos » d'éléments caloriques ; car une semblable hypothèse n'est point réalisable dans la nature. Il en va de même pour Descartes, et à plus forte raison, lorsque, en vue d'établir les sept dernières lois

[1]) On peut même se demander si l'imagination ne perçoit que des représentations à « contours précis ». Il y a là une thèse de l'empirisme que William James, dans son *Text-book*, a très finement et très fortement combattue.

[2]) Voir, sur les deux principes de l'empirisme ici discutés, mon livre sur *La personne humaine*, pp. 151-154, Paris, F. Alcan, 1897 ; et mon ouvrage sur *Les philosophies de l'intuition*, pp. 275-276, Paris, Plon, 1908, où j'applique aux doctrines de M. Bergson la distinction du concept et de la représentation.

du mouvement, il est parti de cette supposition que les corps qui se rencontrent « sont parfaitement durs et tellement séparés de tous les autres, qu'il n'y en a aucun autour d'eux qui puisse aider ou empêcher leur mouvement ». Otez de notre esprit le pouvoir de séparer mentalement ce qu'il connaît comme inséparable en réalité ; et vous enlevez à la science l'un de ses instruments d'analyse les plus subtils et les plus féconds. On se demande même comment elle reste possible en pareil cas, car il la faut toujours commencer par un bout que l'on sait lié à autre chose, puis encore à autre chose. Et comment l'atteindre, si l'on ne peut le considérer en lui-même, indépendamment du tout ? Le temple du savoir, dans ces conditions, nous est à jamais fermé.

Avant de combattre une théorie aussi génialement représentée que celle de l'abstraction, on devrait commencer, je crois, par s'en faire une idée précise. On éviterait par là de revenir à des systèmes inférieurs, qui retardent d'autant plus le progrès de la pensée qu'ils acquièrent plus d'ascendant. Quoi qu'il en soit, la science est quelque chose d'autre qu'une « langue bien faite » ; c'est une liaison d'éléments abstraits dont le langage ne peut être que le symbole. Le logique emplit notre esprit ; il éclaire et domine toutes ses démarches : c'est notre manière à nous de participer à la lumière « qui illumine tout homme venant en ce monde ».

CLODIUS PIAT.

(à suivre).

V.

LA PHILOSOPHIE DE KARL MARX.

La philosophie de Marx — si on en juge d'après des notes que Marx rédigeait à Bruxelles, en 1845, alors qu'il critiquait les doctrines de Feuerbach — part, en métaphysique, d'une position identique à celle de Hegel.

Toutefois, les réminiscences hégéliennes ne sont pour Marx qu'un correctif apporté au matérialisme de Feuerbach. Celui-ci — qui avait abandonné à Heidelberg le théologien Paulus pour venir à Berlin écouter la synthèse de la raison et de la tradition que Hegel exposait alors à ses auditeurs — se sépara plus tard de son nouveau maître pour aboutir au sensualisme le plus radical. Le point de séparation entre Hegel et Feuerbach se trouve dans la phénoménologie. A la logique de Hegel, Feuerbach opposa l'intuition sensible. Se basant sur l'effort musculaire et la pression qu'exerce le monde extérieur sur l'organe sensoriel, il voyait une réalité dans ce que Hegel appelait l'illusion du particulier [1]).

Hegel fait descendre l'absolu transcendant de Schelling dans la réalité et l'identifie avec le devenir. Le moi et le non-moi ne procèdent pas d'un absolu immobile, l'absolu n'est que le processus qui les engendre. Ce processus est

[1]) Cf. Albert Lévy, *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande.* Paris, Alcan, 1904, p. 39.

rationnel, puisque tout est écrit dans la nature avec des caractères rationnels, et l'absolu n'est au fond que la raison elle-même, l'esprit qui trouve sa plus haute expression dans l'homme en passant par les degrés successifs de la nature inorganique et vivante [1]).

Nulle part le principe fondamental de l'idéalisme, la relativité universelle, n'est mieux affirmé ; c'est la négation radicale de la chose en soi, subsistence propre et indépendante, qui dote la réalité d'une certaine intériorité incommunicable. Si tout est épanouissement hors de soi, si tout est relatif, rien ne peut être isolé, rien ne peut être pris à part de ses relations sans s'évanouir dans une contradiction [2]).

De cette réflexion jaillit la méthode dialectique. Car, si l'être considéré isolément se nie dans sa contradictoire, il ne se nie qu'en apparence, et il réapparaît aussitôt dans la synthèse des deux termes de l'opposition. Hegel ne récuse pas le principe de contradiction, il affirme que l'on peut penser la contradiction, sans toutefois pouvoir y rester ; la cause en est dans notre pouvoir abstractif, pouvoir de saisir la réalité dans ses moments idéaux, de saisir chacun de ceux-ci. Par après nous devons, et nécessairement, user de la considération synthétique ; seule elle saisit la réalité véritable. Tels sont le principe moteur et le rythme de la logique hégélienne. La contradiction, résolue dans une première unité, réapparaît sous une forme nouvelle pour disparaître et reparaître de nouveau jusqu'à ce qu'elle se résolve enfin dans l'unité définitive. Si la réalité véritable réside dans la considération synthétique, c'est que les moments abstraits — thèse et antithèse — ne précèdent que logiquement ; dans l'ordre ontologique, l'idée plus complète, expliquant et supprimant la contradiction, n'est pas le résul-

[1]) Cfr. Alfred Weber, *op. cit.*, p. 499.

[2]) Une des meilleures études sur Hegel, en langue française, est l'excellent ouvrage de M. George Noël, *La logique de Hegel.* Paris, Alcan, 1897. Nous nous y rapportons souvent.

tat, mais bien le principe qui rend possibles les considérations abstractives du procès dialectique lui-même. Ainsi, du prétendu panlogisme hégélien, il ne subsiste que l'illusion de ses interprètes. En effet, si Hegel a pris l'*être* comme point de départ de sa dialectique, il n'en fait pas un *principe absolu*. Au surplus, il avertit à maintes reprises ses lecteurs que la synthèse — unité de la thèse et de l'antithèse — est une unité qui préexiste à ses éléments et contient en quelque sorte plus qu'eux, puisqu'elle est à son tour le moment abstrait d'une unité, d'une synthèse ultérieure [1]).

Ceci nous permet de préciser ce que Marx emprunte à une méthode avec laquelle il déclare avoir pris plaisir à « flirter » [2]).

En plus de l'influence hégélienne, Marx subit celle de la philosophie matérialiste de Feuerbach. Il serait intéressant de voir comment ce second courant de la pensée philosophique contemporaine s'enchaîne au premier. Disons seulement que déjà pour Hegel, l'*Idée* créatrice n'est pas l'intelligence consciente d'elle-même : elle doit être servie par l'organisme cérébral. Si l'on songe ensuite que les doctrines fondamentales du dualisme spiritualiste — la création, l'immortalité individuelle de l'âme, le libre arbitre — sont niées aussi bien dans l'idéalisme que dans le matérialisme, on se demande quelle est au fond la différence qui sépare ces conceptions monistes de la nature. Ainsi, la gauche hégélienne, renonçant aux déductions triadiques de la dialectique, affirmant sans ambages que la matière est la véritable et unique réalité, et la connaissance sensible la véritable et unique connaissance, voisinait de près avec le matérialisme [3]) de Feuerbach. Nous savons par Engels le succès que ce dernier obtint dans le groupe plus avancé des jeunes hégéliens. La phénoménologie est le point de séparation de Feuerbach d'avec

[1]) Cfr. Georges Noël, *La logique de Hegel*, p. 16.
[2]) *Kokettieren* est l'expression qu'emploie Marx.
[3]) Cfr. Weber, *op. cit.*, p. 570.

Hegel, nous l'avons noté plus haut. Disons un mot maintenant de la méthode « anthropologique » de Feuerbach. Elle est caractéristique et eut aussi une grande influence sur l'auteur du *Capital*.

Feuerbach prétend amener l'humanité à rétracter les projections idéologiques qu'elle a faites de ses facultés, de ses craintes et de ses désirs dans le ciel. Les trois célèbres ouvrages de Feuerbach : *Pensées sur la mort et l'immortalité ; L'essence du christianisme ; L'essence de la religion*, expriment cette méthode. Elle s'inspire de ce principe philosophique : l'homme ne peut pas dépasser son être propre, donc nous devons le retrouver dans tout ce avec quoi il est en rapport. De ce principe, analogue au principe positiviste d'Auguste Comte, jaillit la méthode anthropologique que l'auteur applique à l'étude philosophique des religions en s'aidant du principe d'actualité [1]). Ce dernier permet — aussi bien en philosophie et en histoire qu'en géologie — de remonter le cours des âges historiques et préhistoriques, en les concevant d'après ce qui se passe actuellement autour de nous. Il a été repris par l'Italien M. Antonio Labriola [2]).

On sait à quelles conclusions Feuerbach aboutit. S'appuyant sur la concordance du contenu de la Foi avec les désirs humains, il essaie une interprétation psychologique de tous les dogmes et conclut que Dieu et tout l'ordre surnaturel n'est que l'objectivation des besoins, des craintes, des espérances et des désirs de l'homme. Le secret de la théologie est dans l'anthropologie, la théologie devient une véritable théogonie, car les dieux naissent, vivent et meurent avec les besoins et les désirs humains qu'ils doivent satisfaire. Le Dieu créateur est la personnification de la nature. L'homme attribue à Dieu des qualifications ; ce n'est qu'une projection de ses propres facultés. La religion naît du sen-

[1]) Harald Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, p. 283.
[2]) Antonio Labriola, *Socialisme et philosophie*, p. 166. Paris, Giard et Brière, 1899.

timent de dépendance et de l'instinct de la conservation. Mais, ajoute Feuerbach, s'il est vrai qu'il faut respecter la nature, notre mère, il ne faut pas oublier qu'arrivés à la vie consciente nous avons atteint notre majorité. Cette conclusion concorde avec l'idéalisme hégélien pour qui l'absolu est la Raison personnifiée dans l'homme. Toutefois Hegel affirme d'une façon vague et équivoque que « *la conscience que l'homme a de Dieu est la conscience que Dieu a de lui-même dans l'homme.* » Feuerbach, au contraire, proclame nettement que, « *pour avoir la connaissance de Dieu, l'homme n'a qu'à se connaître lui-même* » ; par conséquent, que l'existence des hommes et de la nature n'est pas conditionnée par l'existence de Dieu : bien loin de là, la croyance à l'existence d'un Dieu personnel repose sur l'existence de la nature qui livre à l'homme la matière dont il fait son Dieu à son image et ressemblance [1]).

C'est avant tout l'humanisme de Feuerbach qui entre dans le matérialisme historique, mais il y est corrigé par l'influence hégélienne. Ainsi Marx se sépare des *vrais* socialistes ; ceux-ci, fidèles aux doctrines de Feuerbach, sont en tout ses parfaits disciples.

L'humanisme est, en effet, la conséquence naturelle de la critique de la religion. C'est aussi le but que visait Feuerbach, car, — et il l'avoue lui-même, — s'il traitait dans ses écrits des questions théoriques, c'était en vue d'un résultat pratique et social.

A son avis, la religion a produit la misère et la désolation sur la terre. L'homme ayant cédé à Dieu ses meilleures facultés — espérant les retrouver dans une vie immortelle — s'est anéanti lui-même. C'est ainsi que subsiste la mort précoce — la mort qui résulte de la misère, du vice, du crime, de l'ignorance et de la barbarie [2]). Dieu a été le grand ennemi de l'humanité. Il faut revenir à l'homme et

[1]) Albert Lévy, *La philosophie de Feuerbach*, pp. 130, 133, 150.
[2]) *Ibid.*, p. 86.

aux choses réelles, et alors aux soucis utopiques de l'autre vie se substituera le souci d'améliorer la vie présente.

Feuerbach déclare lui-même comment il veut, par son naturalisme, porter remède à la question sociale. « Je nie Dieu, dit-il, veut dire pour moi : je nie la négation de l'homme. A la position illusoire, fantastique, céleste de Dieu, qui a pour conséquence nécessaire, dans la vie réelle, la négation de l'homme, je substitue la position sensible, réelle qui a pour conséquence nécessaire la position politique et sociale de l'homme. La question de l'existence ou de la non-existence de Dieu se ramène justement, chez moi, à cette autre question de la non-existence ou de l'existence de l'homme. Sans doute, je ne guéris que les maux qui ont leur origine dans la tête et dans le cœur, et c'est de l'estomac que souffrent surtout les hommes... [Mais] n'y a-t-il pas pourtant bien des maux — même des maux d'estomac — qui proviennent de la tête ? » [1])

Marx ne pouvait que sympathiser avec de telles doctrines, et la théorie de l'illusion religieuse joua un grand rôle dans l'orientation de sa pensée et de ses recherches. Certes, Marx n'en reste pas là. Aux illusions nées des contradictions et des besoins de l'individu particulier, il ajoute les croyances dérivées de l'organisation de la société en classes. Il peut alors reprocher à Feuerbach de n'avoir pas vu dans le sentiment religieux un *produit social ;* il ne reste pas moins vrai que de l'*Essence du Christianisme* sortirent les doctrines fondamentales du matérialisme historique. De plus — comme le remarque très justement M. Arturo Labriola, la théorie marxiste de la valeur est simplement une application à l'économie politique de la théorie des illusions de Feuerbach [2]).

Arrêtons-nous à une question qui fournit la clef de la

[1]) *Werke*, I, Introduction, cité par A. Lévy, p. 49.

[2]) Arturo Labriola, *Marx nell' economia e come teorico del socialismo*. Lugano, Stab. tip. della Società editrice *Avanguardia*, 1908, p 21 et suiv.

philosophie de Marx. Dans ce système, — nous l'avons précédemment indiqué, — deux courants philosophiques différents, — l'idéalisme hégélien et le matérialisme de Feuerbach, — entrent comme composants, et c'est dans la phénoménologie que se trouve le point de séparation entre ces deux directions philosophiques. Feuerbach, en effet, proclame les droits de la sensation contre l'exclusivisme logique de Hegel et affirme ainsi l'existence d'un monde extérieur, indépendant de nous, c'est-à-dire l'existence des choses en soi, niées par Hegel. Quelle est la position que prend Marx dans cette question, vitale pour toute philosophie ? Va-t-il, parce que matérialiste, s'en tenir à la seule attestation des sens ; arrivera-t-il jusqu'à affirmer la réalité d'une matière qui est le substratum de tous les phénomènes, et qui échappe ainsi à l'élaboration subjective d'un sujet connaissant, comme le pensait Feuerbach ? Ou bien, tenant avec Hegel pour la relativité universelle, va-t-il nier l'existence d'un monde extérieur indépendant de l'activité du sujet et substituer seulement à l'esprit, comme créatrice de tous les phénomènes particuliers, fuyants, illusoires et éphémères, l'activité sensitive ?

M. Arturo Labriola et un autre écrivain, non moins judicieux, M. Giovanni Gentile, s'accordent à affirmer que, en niant la chose en soi et en attribuant à l'activité sensitive le processus dynamique dont Hegel avait doué l'esprit ou la raison, le matérialisme marxiste s'est séparé également du matérialisme naturaliste et de la philosophie de Hegel [1]).

En d'autres termes, Marx, tout en gardant la *forme* de la philosophie de Hegel, en aurait changé la *matière*, c'est-à-dire le contenu, substituant à l'activité abstraite de l'esprit l'activité concrète des sens. C'est ce retour aux sens qui rapproche Marx du matérialisme de Feuerbach. Mais

[1]) Art. Labriola, *op. cit.*, p. 34, et Giov. Gentile, *La filosofia di Marx*, pp. 66-147. Pisa, Enrico Spoerri, 1899.

en attribuant à la réalité sensitive un caractère dynamique emprunté aux conceptions hégéliennes, il se sépare de l'ancien matérialisme naturaliste. Celui-ci partait de l'hypothèse d'une matière, conçue comme le suppôt permanent de la réalité. Feuerbach lui était resté fidèle. Marx fonde un matérialisme nouveau, concevant la réalité sensible comme un perpétuel processus, comme un perpétuel devenir. Entre l'objet et le sujet il n'y a pas simplement un nexus accidentel, déterminé par une rencontre fortuite et par le reflet de l'objet dans le sujet ; il y a un nexus vraiment causal, l'objet n'est que le produit de l'activité du sujet. Ainsi la réalité cesse d'être une *donnée* et devient un *produit*, la connaissance n'est que le développement génétique de ce même FAIRE de l'activité sensitive, principe déterminant de toute réalité. C'est pourquoi cette philosophie s'appelle philosophie de la PRAXIS.

Cette doctrine est tirée des notes critiques sur l'œuvre de Feuerbach, rédigées par Marx à Bruxelles en 1845. A ce moment, il songeait à définir avec Engels sa conception philosophique dans un ouvrage dirigé contre toute la philosophie idéologique qui, depuis Hegel, avait cours en Allemagne. Cet ouvrage malheureusement, faute d'éditeur, dit-on, ne parut jamais et fut livré seulement *à la critique rongeuse des souris* [1]). Les notes qui en esquissaient l'ébauche furent tirées de l'oubli par Engels.

[1]) Voici comment Fr. Engels, dans la préface à son *Ludwig Feuerbach*, précise le but qu'ils se proposaient à cette époque et raconte l'incident auquel nous faisons allusion : « In der Vorrede von *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, Berlin, 1859, erzählt K. Marx, wie wir beide 1845 in Brüssel uns daran machten, den Gegensatz unserer Ansicht — der namentlich durch Marx herausgearbeiteten materialistischen Geschichtsauffassung — gegen die ideologische der deutschen Philosophie gemeinschaftlich auszuarbeiten, in der That mit unserm ehemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen. Der Vorsatz wurde ausgeführt in der Form einer Kritik der nachhegel'schen Philosophie. Das Manuskript, zwei starke Oktavbände, war längst an seinem Verlagsort in Westfalen angelangt, als wir die Nachricht erhielten, dass veränderte Umstände den Druck nicht erlaubten. Wir überliessen das Manuskript der nagenden Kritik der Mäuse um so williger, als wir unsern Hauptzweck erreicht hatten — Selbstverständigung ».

Il les publia en 1888 dans une brochure contre Starcke [1]). Elles révèlent une orientation nouvelle de la philosophie — orientation peu nette toutefois, car les notes manquent de contexte et l'auteur ne les avait pas destinées, telles qu'elles furent éditées par Engels, à la publication. C'est dire qu'il est bien difficile de s'assurer de sa véritable pensée et que des interprétations diverses peuvent avoir parfois une probabilité égale.

Pour mieux déterminer encore la véritable position de Marx vis-à-vis de Feuerbach, voici donc ce que Marx écrit dans sa première note. « Le défaut principal de tous les systèmes matérialistes proposés jusqu'à ce jour, — y compris celui de Feuerbach, — c'est que le terme de la pensée, la réalité, le sensible, a été conçu seulement sous la forme d'objet ou d'intuition et non pas comme activité sensitive humaine, comme *praxis* subjective. Le résultat en a été que le côté actif, négligé par le matérialisme, a été développé par l'idéalisme, — mais seulement de façon abstraite, puisque l'idéalisme ignore l'activité sensible. Feuerbach pose des objets sensibles, réellement distincts des objets de pensée ; mais il ne conçoit pas l'activité humaine elle-même comme une activité objective. C'est pourquoi, dans l'*Essence du christianisme*, il ne considère comme vraiment humaine que l'attitude théorique, tandis que l'activité pratique n'est conçue et fixée que sous sa forme sordidement juive. C'est pourquoi il ne saisit pas la portée de l'activité révolutionnaire, de l'activité pratique et critique » [2]).

[1]) Le travail de Engels est précisément une discussion critique de Feuerbach, à propos d'une publication de Starcke.

Il fut invité à le faire par la Rédaction de la *Neue Zeit* et, en effet, il parut pour la première fois en 1885 dans les livraisons 4 et 5 de cette revue ; et ensuite il fut corrigé et publié à part sous forme de brochure en 1888. C'est comme appendice à celle-ci que Engels y ajouta les onze thèses de Marx. — *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* von Friedrich Engels. Revidirter Sonder-Abdruck aus der *Neuen Zeit* mit Anhang : *Karl Marx über Feuerbach*, vom Jahre 1845. Stuttgart, Verlag von J. H. W. Dietz, 1888.

[2]) « Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus — den Feuerbachschen mit eingerechnet — ist, dass der Gegenstand, die Wirk-

Et dans la cinquième glose il ajoute : « Feuerbach n'étant pas satisfait de la *pensée abstraite* fait appel à l'*intuition sensible* ; mais il ne conçoit pas la sensibilité comme activité humaine sensitive pratique » [1]).

Il semble bien que la pensée de Marx soit celle-ci. Le *non-moi* est une production du *moi*, c'est-à-dire une objectivation de celui-ci, se limitant dans son contraire, se niant pour s'affirmer de nouveau dans une synthèse ultérieure. La réalité est ainsi conçue comme *praxis*. C'est un retour à la méthode dialectique de Hegel. Mais Hegel la faisait reposer sur la raison ou l'esprit ; Marx, lui, ne veut pas de ces abstractions et il s'arrête à l'*activité sensitive humaine*. C'est pourquoi, voulant distinguer cette nouvelle conception dialectique, M. Arturo Labriola l'appelle une dialectique expérimentale [2]). Nous revenons donc de Hegel à Feuerbach, mais en le corrigeant. Une des premières conséquences de cette conception philosophique, c'est de supprimer la question de l'objectivité de la connaissance. Dans un système dont la thèse fondamentale est le nexus intime entre le sujet et l'objet, et qui voit dans celui-ci le produit de celui-là, la question de savoir si la pensée parvient à la vérité objective est une question vide de sens.

Le sujet connaît tout ce qu'il produit, et rien n'existe qu'il n'ait produit. Il n'y a pas de choses en soi, pourquoi

lichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts* oder der *Anschauung* gefasst wird ; nicht aber als *menschliche sinnliche Thätigkeit*, *Praxis*, nicht subjektiv. Daher geschah es, dass die thätige Seite, im Gegensatz zum Materialismus, vom Idealismus natürlich die wirkliche, sinnliche Thätigkeit als solche nicht kennt. Feuerbach will sinnliche, von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte; aber er fasst die menschliche Thätigkeit selbst nicht als gegenständliche Thätigkeit. Er betrachtet daher im *Wesen des Christenthums* nur das theoretische Verhalten als das ächt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzigjüdischen Erscheinungsform gefasst und fixirt wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der « revolutionären », der praktisch-kritischen Thätigkeit. » — *Karl Marx über Feuerbach*. Appendice au *Ludwig Feuerbach* de F. Engels.

[1]) « Feuerbach, mit dem *abstrakten Denken* nicht zufrieden, appellirt an die *sinnliche Anschauung* ; aber er fasst die Sinnlichkeit nicht als praktische, menschlich-sinnliche Thätigkeit ». [Marx, *loc. cit.*, V].

[2]) Art. Labriola, *Marx nell'economia*, p. 35.

se poser la question des rapports que celles-ci auraient avec le sujet connaisseur ? C'est ce que MM. Gentile et Labriola ont très justement remarqué [1]).

L'objectivité qui se manifeste à la pensée découle donc d'elle-même ; Marx le déclare dans la seconde glose sur Feuerbach, ce n'est pas une question théorique, mais une question pratique. « C'est, écrit-il, dans la pratique que l'homme doit prouver la vérité, c'est-à-dire la réalité et le pouvoir, le caractère positif de sa pensée. La discussion sur la réalité ou l'irréalité d'une pensée isolée de la pratique est une vaine dispute scolastique » [2]).

M. Gentile remarque à propos que, puisqu'il s'agit d'une philosophie s'affichant comme matérialiste, on ne peut entendre par *pensée* qu'une forme accidentelle de l'activité sensitive humaine [3]).

Logiquement déduite du principe fondamental de l'universelle relativité, une nouvelle conception de la société, considérée comme phénomène primordial, va naître chez Marx. C'est une conséquence de l'application de la dialectique hégélienne à la sociologie.

En effet, pour Hegel, toute réalité n'a de vérité que dans son rapport avec toutes les autres ; prise en soi, c'est-à-dire isolée de ses relations, elle est contradictoire et fausse. En d'autres termes, vouloir saisir la réalité dans son indépendance absolue, c'est pour Hegel la supprimer, la détruire, la nier. Mais cette négation n'est qu'apparente, puisque la réalité ainsi abstraite s'affirme et se réalise, à travers sa négation, dans l'unité supérieure. La relativité

[1]) Giov. Gentile, *La filos. di Marx*, pp. 71-72, et Art. Labriola, *Marx nell' economia*, pp. 38-39.

[2]) « Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eines Denkens, das sich von der Praxis isolirt, ist eine rein scholastische Frage. » [Marx, *loc. cit.*, II.]

[3]) Giov. Gentile, *op. cit.*, p. 72.

universelle comporte ce processus dialectique immanent, par lequel les idées et les choses ne s'affirment que pour se nier et se continuer dans leur négation. Il en est de même pour Marx. L'individu considéré à part de la société est une abstraction ; la réalité primitive est la société. Aussi l'individu ne s'affirme que pour se nier, et se continuer à travers sa négation, comme être social.

Pour Hegel, la réalité véritable n'est pas une position absolue, celle-ci n'est qu'un moment idéal. La réalité véritable est expansion hors de soi, participation à l'ensemble de toutes les relations. De même, pour Marx, la réalité complète de l'individu n'est que son expansion hors de soi, la société. Pour Hegel, la pensée est l'unité où s'absorbent toutes les existences relatives, de telle sorte que l'être existe uniquement pour la pensée, et celle-ci, à son tour, implique l'être. Ainsi, chez Marx, la société est l'unité où s'absorbent toutes les existences abstraites, c'est-à-dire les individus. Donc l'individu n'existe que pour la société. Chez Hegel, l'objet et le sujet, l'être et la pensée sont au fond indissolublement liés l'un à l'autre, au point que l'être s'élève nécessairement à la pensée et que celle-ci est l'être parvenu à sa perfection. Chez Marx, la société n'est rien que la collection des individus parvenus à leur perfection. Chez Hegel, la pensée pose l'être et les divers degrés de l'être, comme des moments nécessaires de son propre développement ; chez Marx, la société pose les individus, les grands hommes et l'histoire tout entière comme des moments nécessaires de son propre développement.

Comme M. Gentile le fait ressortir, il existe une analogie frappante entre la position hégélienne et la position marxiste. Le sujet, l'individu — énergie créatrice de l'objet ou de la société — c'est la thèse chez Hegel. Il est nié par son objectivation — la société — car cette position de l'objet est une détermination particulière de l'activité du sujet, et toute détermination est, comme le dit Spinoza, une négation : « Omnis determinatio est negatio. » C'est

l'antithèse. La société, à son tour, réagit sur le sujet individuel et en fait un être social; ce qui constitue un progrès, un accroissement de l'énergie créatrice du sujet [1]). C'est la synthèse.

Par cette conception dialectique de la société, que nous pourrions dénommer réalisme social, Marx s'oppose à l'atomisme des philosophes de la Révolution française. Ceux-ci, partant du matérialisme naturaliste, n'admettent d'autre réalité que l'individu comme tel, et aboutissent, dans leur philosophie sociale, à un pur nominalisme. La société n'est pas pour eux une réalité originaire, mais un fait purement accidentel. Il arriva qu'un jour les hommes, pour leur bonheur ou leur malheur, — on a discuté ce point, — conclurent un contrat ; en vertu de ce contrat, la société fut constituée. Quelles furent les causes qui poussèrent les hommes au pacte social ? Le souci de la conservation ? Le désir de remédier aux conséquences funestes de l'instinct égoïste, à la lutte de l'homme contre l'homme : *homo homini lupus* ? Ou le mirage d'un bonheur à obtenir par le sacrifice de la liberté illimitée? Hobbes et Rousseau imaginent et discutent ces hypothèses. La divergence n'est d'ailleurs que très secondaire. Ce qui importe, c'est la position absolue de l'individu, base fondamentale de la conception matérialiste. Marx y oppose son réalisme social. L'erreur de ces philosophes réside, dit-il, dans leur dualisme.

Ils opposent le sujet et l'objet comme deux réalités distinctes, indépendantes, qui ne peuvent avoir qu'un lien purement extrinsèque : le contrat social. Il n'en est plus de même dans la philosophie de la praxis. Ici l'objet est le produit de l'action créatrice d'un sujet, qui n'a pas de réalité hors de ce lien organique l'unissant indissolublement à son objet. En dehors de ce rapport intrinsèque, individu et société ne sont que des abstractions. L'individu, sujet

[1]) Giov. Gentile, *op. cit.*, parte 2ª, capit. V: *Legge dialettica della praxis e sue conseguenze.*

de la praxis, fait la société. Celle-ci réagit sur l'individu et le rend social. Marx entend ainsi opposer à la notion abstraite de l'individu sa notion concrète. L'individu comme tel n'est pas une réalité; ce qui est une réalité, c'est l'individu social. Dès lors, si l'individu hors de la société n'est qu'une abstraction, il en résulte évidemment que la société est nécessaire.

M. Gentile se demande si la suppression de l'idée nominaliste et de la formation mécaniciste de la société, que Marx veut obtenir par l'application de la méthode dialectique, n'est pas, pour le matérialisme, une véritable *diminutio capitis* [1]). Plus loin, nous verrons les raisons de cette remarque du professeur de Palerme. Contentons-nous de souligner une différence fondamentale entre Marx et Hegel. Marx, substituant à la raison de Hegel l'activité sensitive humaine, n'a pu conserver que l'aspect formel du processus dialectique. D'ailleurs, il a lui-même déclaré n'avoir voulu faire que « flirter » avec la dialectique hégélienne. En effet, chez Hegel, le processus de l'indéterminé au déterminé est une pure apparence : elle a trompé ceux-là seulement qui ont voulu voir dans son système un véritable panlogisme. Hegel lui-même cependant avertissait, et à maintes reprises, que le concret ne saurait sortir de l'abstrait ; et ce qui paraît être le résultat de sa dialectique, est en réalité son principe, car il contient en soi les éléments incomplets qu'à dû traverser le processus dialectique, il permet seul de les poser. Dès lors, comme le remarque M. Georges Noël, dans le passage d'une catégorie inférieure à une autre plus avancée, la nouvelle catégorie — la synthèse — ne doit pas être considérée comme tirée de celle dont on est parti — la thèse, — puisque, loin d'y être contenue, c'est elle au contraire qui la contient. On ne pourrait pas davantage considérer la synthèse comme une combinaison externe et artificielle de la thèse et de sa

[1]) Giov. Gentile, *La filosofia di Marx*, p. 80.

négation — l'antithèse, — car ceux-ci étant, vis-à-vis de la synthèse, deux termes abstraits, on ne saurait pas tirer le concret d'une simple juxtaposition d'abstractions. Dès lors, cette idée synthétique qui explique et supprime la contradiction, n'en est pas le résultat. La contradiction précède dans l'ordre logique et mène à découvrir l'idée synthétique. Il n'en est pas de même dans l'ordre ontologique. Hegel donc, remontant de l'abstrait au concret, va, non du principe à la conséquence, mais bien au contraire de la conséquence au principe. Dans la marche dialectique, les vrais rapports des idées sont renversés [1]).

Marx, ayant changé le contenu de ce procédé dialectique, ne peut s'en servir qu'en le faussant. On a beau affirmer que l'individu, hors de la société qu'il crée par son objectivation, et à part ce nexus intime qui le relie à la pratique sociale, est une abstraction ; que l'individu produit la société et que par un retour dialectique celle-ci réagit sur lui et le rend social ; que donc la société est un phénomène nécessaire et tout à fait primitif. L'individu est si peu une simple abstraction que, sans individus, il n'y a pas de société possible. C'est donc un élément qui préexiste réellement à la synthèse et la produit. La société n'est pas le principe, mais le résultat du processus dialectique.

Ainsi, quand Marx applique cette méthode aux sociétés et nous les montre sortant successivement des contradictions immanentes qui travaillent la société précédente, celle-ci est véritablement un principe. La société nouvelle qui concilie ces contradictions, n'est pas simplement un produit logique, mais bien un produit réel, elle ne peut être antérieure à ces contradictions. La contradiction n'est plus ici un simple moyen d'investigation logique, mais bien une cause véritable, réelle, effective. Si, avant la production de son effet, il faut la considérer comme une pure abstraction, alors le concret sort de l'abstrait.

[1]) Cfr. G. Noël, *La logique de Hegel*, p. 16.

Ajoutons que l'aspect formel du processus dialectique fournit àMarx le caractère fatal du développement social, qu'il oppose aux socialistes utopiques. Chaque moment de ce processus est l'unité des catégories antérieures et en même temps un moment abstrait d'une catégorie plus haute [1]).

Ainsi, pour Marx, le passage d'un ordre social à un autre ordre social n'est pas arbitraire, mais découle des forces antagonistes qui se développaient au sein de la société immédiatement antérieure.

La conception dialectique de la société amène Marx à une critique plus profonde de l'ancien matérialisme. Pour celui-ci, l'homme est un produit du milieu, de l'ambiance, de l'éducation, et ainsi la société se divise en deux grandes classes : la classe des éducateurs, qui impriment une direction à l'ordre social, et la classe des éduqués, qui suivent tranquillement l'ornière tracée par les premiers. Marx juge cette conception fausse ; en effet, les circonstances elles-mêmes sont déterminées par l'homme, et l'éducation suppose des éducateurs qui, à leur tour, ont dû être éduqués.

La société, dans la conception dialectique, apparaît comme un tout organique, à la fois cause et effet de ses conditions. Ainsi la coïncidence entre les variations de l'ambiance et de l'activité humaine s'explique parfaitement sans qu'on doive sortir de la société. L'éducation elle-même ne peut s'expliquer que par un retour dialectique de la *praxis*. L'homme qui détermine les circonstances est ensuite déterminé par elles, en tant qu'elles réagissent sur lui [2]).

Marx évite ainsi la contradiction qu'on a voulu trouver entre le déterminisme de sa conception de l'histoire et le téléologisme de son action politique.

Cette thèse est la troisième que Marx ébauche dans ses

[1]) Cfr. G. Noël, *La logique de Hegel*, p. 18.
[2]) Giov. Gentile, *op. cit.*, p. 73 et suiv.

notes. En voici le texte. « La doctrine matérialiste veut que les hommes soient les produits de l'ambiance et de l'éducation, que les changements réalisés parmi les hommes résultent de changements du milieu et de l'éducation. Elle oublie que le milieu est changé précisément par les hommes et que l'éducateur lui-même doit être éduqué. Elle en arrive donc nécessairement à diviser la société en deux groupes dont l'un est au-dessus de la société (p. ex., chez Robert Owen). La coïncidence des changements du milieu et de l'activité humaine ne peut être conçue et comprise rationnellement que comme un retour de la praxis sur elle-même » [1]).

Revenant maintenant de la philosophie sociale à l'histoire, il est aisé de voir comment cette notion particulière du réalisme social, combinée avec le naturalisme de Feuerbach, amène Marx à établir une des principales thèses du matérialisme historique, à savoir que l'histoire est une doublure de l'ordre économique sous-jacent.

En effet, Feuerbach, voulant expliquer la religion anthropologiquement, affirme que Dieu n'est qu'une projection idéologique de nos besoins organiques dans les régions fantaisistes de l'infini. Notre sentiment égoïste, ne trouvant pas ses besoins satisfaits dans la vie réelle, les objective en une divinité capable de les satisfaire par sa puissance infinie.

Ainsi, contrairement à Hegel, Feuerbach conclut que Dieu se connaît dans l'homme, que l'homme crée Dieu à

[1]) Die materialistische Lehre, dass die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind, vergisst, dass die Umstände eben von den Menschen verändert werden, und dass der Erzieher selbst erzogen werden muss. Sie kommt daher mit Nothwendigkeit dahin, die Gesellschaft in zwei Theile zu sondern, von denen der eine über der Gesellschaft erhaben ist (Z. B. bei Robert Owen). Das Zusammenfallen des Aenderns der Umstände und der menschlichen Thätigkeit kann nur als umwälzende Praxis gefasst und rationell verstanden werden ». [Marx, *loc. cit.*, III].

son image et ressemblance, c'est-à-dire en rapport avec les besoins organiques qui constituent son essence individuelle.

La conséquence de cette philosophie, observe M. Gentile, est claire : « L'histoire ne peut avoir d'autre explication que l'interprétation matérialiste » [1]).

« Cependant, remarque M. Art. Labriola [2]), Marx, dans une glose fort condensée, reproche à Feuerbach de n'avoir pas considéré que le sentiment religieux est un *produit social.* »

Ceux qui ont suivi l'esquisse que nous avons donnée de la philosophie de la praxis, d'après ces deux auteurs, comprendront la logique de cette observation. Feuerbach explique la création d'un monde imaginaire ou religieux par les besoins inassouvis de l'organisme, par les désirs et les craintes de l'homme, par le heurt des forces de la nature. Mais cette explication, en connexion logique avec son naturalisme, devenait insuffisante dans la philosophie de Marx qui, elle, avait dépassé le point de vue du matérialisme naturaliste.

Si l'individu comme tel n'est pas réel, si l'individu social est seul l'individu réel, il faut en conclure que le sentiment religieux ne peut pas être un produit individuel, mais bien un produit social. Et dès lors ce n'est pas dans les besoins inassouvis de l'organisme qu'il faut placer le fondement de la projection idéologique, mais dans les rapports sociaux travaillés par une contradiction intime.

Ensuite, quoique matérialistes, les explications de Feuerbach n'ont qu'une valeur psychologique ; Marx, au contraire, cherche une explication objective. Il veut trouver dans la réalité extérieure la raison du dédoublement qui crée la religion. Ce dernier n'est que la répétition, dans la conscience, d'une déchirure du monde réel [3]).

[1]) Giov. Gentile, *op. cit.*, p. 58.
[2]) Art. Labriola, *Marx nell' economia*, p. 41.
[3]) Cfr. Albert Lévy, *La philosophie de Feuerbach*, p. 294.

Feuerbach, résumait son matérialisme naturaliste en cet adage typique et resté fameux : *l'homme est ce qu'il mange* [1]), indiquant ainsi que les besoins de l'estomac nous livrent seuls l'explication des actions humaines. La philosophie de la praxis, au contact de ce matérialisme, devait amener Marx à cette conclusion : les faits de l'histoire ne peuvent s'expliquer que par les besoins économiques. Et nous sommes ici en présence d'une des thèses fondamentales du matérialisme historique : l'histoire suit les évolutions de l'économie. Marx en effet donne à l'idée de Feuerbach une plus grande extension. Il énumère un grand nombre de projections idéologiques que l'homme dégage de ses relations concrètes. De plus il entreprend d'étudier les conditions matérielles d'où sortent ces projections idéologiques, afin de les expliquer.

C'est pourquoi, dans sa quatrième glose, il écrivait : « Feuerbach, du fait de la projection religieuse (religiöse Selbstentfremdung), arrive à un dédoublement du monde en un monde religieux représentatif et en un monde réel. Mais Feuerbach semble ne pas s'apercevoir que, ce travail accompli, la chose principale est encore à faire. En effet, il faut alors expliquer premièrement comment le substratum terrestre de ce monde religieux se crée lui-même et se constitue chez les peuples en domaine indépendant ; ensuite, comment ce substratum se dédouble à la suite des contradictions qu'il présente. Il doit alors être réformé par la solution de ces contradictions. Ainsi, par exemple, après qu'on aura expliqué le mystère de la Sainte Famille par la

[1]) Cette expression a été employée par Feuerbach dans un compte rendu très enthousiaste qu'il fit de la *Théorie des aliments* de Moleschott (1850). Voici en quels termes il s'exprimait : « La théorie des aliments a une grande importance pour l'éthique et la politique. Les aliments se transforment en sang, le sang en cœur et cerveau, en pensées et en sentiments. L'alimentation humaine est la base de la culture et de l'opinion humaine. Voulez-vous réformer le peuple, donnez-lui, au lieu de déclarations contre le péché, de meilleurs aliments. *L'homme est ce qu'il mange* ». Cette déclaration a été reproduite dans les *Œuvres posthumes*, II, p. 90.

famille terrestre, celle-ci doit faire l'objet d'une critique théorique et d'une réforme pratique » [1]).

Cela revient à dire qu'il appartient à la critique de trouver dans la famille terrestre la contradiction intime qui fit naître l'illusion religieuse, et ensuite qu'il faut transformer pratiquement la famille afin de détruire le principe même de cette illusion. L'existence d'un monde imaginaire d'idées prouve que le monde terrestre est profondément déséquilibré; dès lors, reconnaître ce déséquilibre équivaut à vouloir le supprimer [2]). C'est bien ce que disait, et très explicitement, Marx, dans sa dernière glose. « Les philosophes, écrit-il, n'ont fait qu'interpréter diversement le monde ; mais il s'agit de le *transformer* » [3]). La conclusion de Marx a donc une portée révolutionnaire. Bien plus, M. Labriola découvre dans cette conclusion une caractéristique du Marxisme ; en effet, on y voit la révolution dotée d'une valeur scientifique, regardée comme un instrument de la science théorique ; car, en réformant le soubassement économique, on s'aperçoit que le reflet idéologique change aussi. C'est une vérification de la théorie qui a enseigné que le monde de l'esprit n'a pas une subsistance propre, mais n'est que le réfléchissement du monde matériel [4]).

[1]) « Feuerbach geht aus von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung der Verdopplung der Welt in eine religiöse, vorgestellte, und eine wirkliche Welt. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Er übersieht, dass nach Vollbringung dieser Arbeit die Hauptsache noch zu thun bleibt. Die Thatsache nämlich, dass die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt, und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixirt, ist eben nur aus der Selbstzerrissenheit und dem Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muss also erstens in ihrem Widerspruch verstanden, und sodann durch Beseitigung des Widerspruchs praktisch revolutionirt werden. Also z. B. nachdem die irdische Familie als das Geheimniss der heiligen Familie entdeckt ist, muss nun erstere selbst theoretisch kritisirt und praktisch umgewälzt werden. » [K. Marx, *loc. cit.*, IV.]

[2]) Art. Labriola, *Marx nell' economia*, p. 44.

[3]) « Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretirt*; es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*. » [K. Marx, *loc. cit.*, XI.]

[4]) Art. Labriola, *op. cit.*, p. 44.

Après ce que nous avons dit sur les rapports de Marx avec Hegel et avec Feuerbach, il nous sera facile de les résumer et de comprendre comment Marx, pour donner une suite logique à ses recherches, fut amené à approfondir les problèmes d'économie politique et sociale, qui le conduisirent à la publication de son chef-d'œuvre : le « *Capital* ».

Marx fut frappé de voir les conséquences sociales des théories de Feuerbach sur la religion. Mais, incapable de renoncer à la philosophie hégélienne, dans laquelle sa pensée avait été formée, il voulut faire une synthèse de Hegel et de Feuerbach. Il essaya de rattacher l'humanisme de Feuerbach à la conception dialectique hégélienne du progrès nécessaire. On peut dire que toute la doctrine du matérialisme historique se résume dans ces deux idées fondamentales, la première que l'histoire est un processus évolutif nécessaire et immanent, la seconde que l'histoire suit les évolutions de l'économie. La première de ces théories fait ranger Marx parmi les hégéliens ; la seconde le place au nombre des disciples de Feuerbach.

Dans l'*Essence du christianisme*, Feuerbach veut rendre à toute existence son essence aliénée, ramener à son fondement matériel toute projection idéologique. Marx remarque que ce n'est là qu'une étape de la critique et qu'il faut la poursuivre pour examiner et pour révolutionner les conditions qui ont permis le développement de l'illusion religieuse. La critique de la théologie doit ainsi se continuer dans la critique de l'économie. Une fois qu'on a renoncé au ciel en en démontrant l'inanité, il faut rétablir le paradis sur la terre, et pour cela panser les plaies sociales qui ont permis l'illusion religieuse, sinon on y retombera toujours. Et comme Marx, en appliquant à toute relation sociale la théorie de l'illusion, lui a donné une plus grande extension, la même réflexion se justifie pour n'importe quelle projection idéologique.

M. Labriola, qui est en Italie un des interprètes les plus

subtils du marxisme [1]), remarque très justement que Marx ne croyait pas pouvoir supprimer le brouillard de l'idéologie avant l'avènement de la révolution qui, faisant disparaître les contradictions sociales, permettra de voir la réalité toute nue. Cependant, puisque c'est dans les rapports sociaux économiques — en tant qu'ils sont travaillés par des contradictions intimes — qu'il faut chercher la base de toute projection idéologique, Marx devait se tourner vers l'économie politique pour vérifier et affermir ses convictions philosophiques. C'est ainsi que M. Labriola explique comment Marx qui, de 1840 à 1850, s'était cantonné dans les recherches purement philosophiques, passa, dans les années suivantes, à l'étude de l'économie [2]).

Marx porte donc ses regards sur le soubassement économique de l'édifice politique et social et y découvre l'opposition des classes : prolétariat et classe possédante qu'il considère comme deux formes de l'aliénation humaine, c'est-à-dire comme deux termes d'un rapport feuerbachien [3]).

Mais Marx, toujours sous l'influence des doctrines philosophiques hégéliennes, peut y découvrir davantage. Sous ce rapport feuerbachien, il découvre une opposition hégélienne. Les classes — prolétariat et bourgeoisie — peuvent bien correspondre à la thèse et à l'antithèse de Hegel. Et comme le principe moteur de toute la dialectique hégélienne est la contradiction immanente à la réalité, ainsi la contradiction immanente à la société — la lutte des classes — devient le principe moteur de l'évolution sociale.

La conception fondamentale de la dialectique de Hegel c'est le développement par l'union des contradictoires,

[1]) Nous craignons de créer ici une confusion. A côté de M. Arturo Labriola, dont nous nous réclamons assez souvent dans ces pages, il faut distinguer M. Labriola, Antonio, esprit très large et éminemment synthétique, bien connu à l'étranger par ses *Essais sur le matérialisme historique*. Nous nous occuperons plus particulièrement de lui dans une étude analytique de la conception matérialiste de l'histoire.

[2]) Art. Labriola, *Marx nell' economia...*, pp. 42 et 45.

[3]) A. Lévy, *La philosophie de Feuerbach.*

c'est-à-dire une méthode qui s'avance de notion en notion au moyen de la négation. La vérité est la synthèse de deux notions qui ont été premièrement opposées comme antagonistes — thèse et antithèse. Mais chaque synthèse se pose en thèse vis-à-vis d'une autre antithèse et aboutit à une nouvelle synthèse. La dialectique de Hegel aboutit à ces deux propositions : « Tout ce qui est réel est raisonnable, tout ce qui est raisonnable est réel » ; et « Tout ce qui est réel devient dans le cours du temps irraisonnable, et par suite, devient irréel ; tout ce qui est raisonnable dans l'idée est destiné à être réalisé, même s'il peut être pour le moment irréel ».

Ces énoncés de la rationalité de tout ce qui est réel et de la réalité de tout ce qui est raisonnable se résument dans une proposition plus générale : Tout ce qui existe est destiné à passer, un jour, au delà de l'existence [1]).

Engels, dans un article de la *Neue Zeit* (1886), nous dit quelles sources fécondes furent pour Marx les conclusions de la dialectique hégélienne. Sous des allures conservatrices, tout ce qui pourrait avoir un certain caractère de définitif est exclu. La vérité est soumise à la même loi de devenir ininterrompu qui régit la réalité mouvante. La vérité elle-même n'est que l'expression toujours changeante de cette réalité [2]). Ainsi les doctrines de Hegel, loin de sanctifier le passé, consacrent la révolution immanente. Marx n'avait donc qu'à s'appuyer sur l'hégélianisme pour établir la première des deux thèses fondamentales de sa conception matérialiste de l'histoire, la thèse du processus évolutif historique, nécessaire et immanent.

On voit ici quelle est la correction apportée par Marx à l'humanisme de Feuerbach, et comment le socialisme scientifique se sépare du socialisme utopique. On voit aussi comment se précise la méthode de Marx.

[1]) E. R. A. Seligmann, *The Economic Interpretation of History*, in Political Science Quarterly, vol. 16, p. 619.
[2]) Lévy, *op. cit.*, p. 319.

Citons intégralement cette belle page de M. Lévy : « ... Marx commence par opposer classe possédante et prolétariat : ce sont toujours deux formes de l'aliénation humaine, c'est-à-dire deux termes d'un rapport feuerbachien. Mais ils constituent, d'autre part, la thèse et l'antithèse d'une opposition hégélienne, et, en ce sens, leur évolution est déterminée d'avance. Le prolétariat résoudra la contradiction qui le fait souffrir en supprimant les deux termes. Forcément en révolte contre une situation où il perd toute humanité, le prolétariat ne peut se libérer qu'en changeant toutes les conditions de la vie inhumaine de la société actuelle tout entière. Il importe peu de savoir quel but se propose le prolétariat : la courbe même de son mouvement est définie par sa position. Dès lors ce n'est pas tant de l'idéal feuerbachien de l'organisation humaine de la société que se préoccupèrent Marx et Engels, mais de la situation du prolétariat et de la dialectique qui fait de l'opposition même des classes le ressort du progrès, puisque la couche inférieure, fatalement soulevée par la misère, ne peut se redresser sans entraîner la chute de toute la superstructure sociale qui pèse sur elle. La fixation du terme à atteindre n'a plus la même importance, du moment que le mouvement y mène nécessairement. Il ne s'agit plus tant de s'entendre sur les intentions que de bien connaître les faits ; la philosophie de l'avenir tend à s'effacer devant la science du passé et du présent : on cherchera moins à définir les principes qu'à déterminer les lois. D'autre part, le rôle du prolétariat et le rôle de la pensée sont maintenant renversés : au début, le prolétariat était un moyen, un organe, un outil au service de l'idée communiste ; maintenant l'idée elle-même n'est plus que l'expression théorique du mouvement, une projection de la réalité dans la conscience, un épiphénomène » [1]).

Nous ne croyons pas qu'on puisse mieux condenser en

[1]) A. Lévy, *op. cit.*, p. 282-284.

quelques lignes l'origine, la portée et les conséquences théoriques et pratiques de la conception marxiste du mouvement socialiste — mouvement socialiste différencié du socialisme utopique par cet abandon de l'idéal moral, auquel est substituée une véritable apologie de la nécessité. Aussi le socialisme marxiste a produit en sociologie les mêmes effets que la philosophie de Hegel dans les études historiques. Prenant contact avec le réel, on a approfondi l'étude du mouvement social et des conditions économiques, et apporté ainsi aux sciences positives, et surtout à la sociologie, de précieux matériaux.

*
* *

Mais — et c'est le revers de la médaille — si le marxisme a donné aux études économiques et sociales un grand élan, on peut douter de la solidité de ses bases philosophiques. M. le professeur Gentile les a critiquées, avec une remarquable finesse, dans les dernières pages de l'étude qu'il a consacrée à la *Philosophie de Marx*.

Nous avons vu comment tout le système dérivait d'une intuition générale de la réalité, conçue non comme position absolue, mais comme universelle relativité. L'expansion hors de soi serait une dispersion à l'infini, si elle ne s'absorbait pas dans une unité finale. Aussi Hegel fait-il résider cette unité dans la pensée ou raison qui est immanente à la réalité. Marx, lui, y substitue l'activité sensitive humaine. Or, précisément ce changement l'entraîne à maintes contradictions.

Dans le domaine de l'activité sensitive et *au point de vue psychologique*, le sens crée la sensation, parce que, au-delà du sens, il n'y a que des phénomènes physiques ; mais la position que Marx prend vis-à-vis de Hegel est tout autre. Il nous transporte de la phénoménologie à la Logique, c'est-à-dire, d'après la terminologie hégélienne, à la méta-

physique ; et dès lors, ce n'est plus le fait psychique qu'on considère, mais la réalité en général. Or, Marx, prenant pour point de départ la conscience sensible, est forcé de se heurter à la DONNÉE extérieure de la sensation, qui échappe nécessairement à l'activité créatrice du sens, et qui, bien au contraire, en est l'antécédent indispensable, dictant même la loi aux sens ; les différentes vitesses des vibrations de l'éther, par exemple, produisent la diversité des couleurs [1]).

Marx se trouve ainsi pris dans un filet. Il ne peut s'en dégager qu'en renonçant aux prémisses philosophiques fondamentales du matérialisme historique. En effet, qu'on songe aux vibrations de l'éther, il est impossible de prétendre qu'elles sont une pure abstraction, et n'existent qu'en tant que couleurs. Marx ne peut maintenir la conception de la pratique dialectique (praxis) appliquée à la matière, c'est-à-dire à l'activité humaine sensitive, sans nier, dans la construction de son système, les bases mêmes du matérialisme.

M. Gentile n'affirme pas sans raison que Marx, en voulant corriger Feuerbach et l'ancien matérialisme, en s'opposant à la conception atomiste de la société et au naturalisme, qui considérait l'homme comme un produit du milieu, a fait subir à la conception matérialiste, une véritable *diminutio capitis*.

A vrai dire, que signifie donc cette affirmation que la société est un fait nécessaire et primitif, si elle ne dépasse pas « *l'immédiat* » sensible pour atteindre quelque chose qui n'est pas matière, mais relation, rapport, rationalité ? Les seules réalités sensibles, ce sont les individus comme tels, et les matérialistes conséquents s'y arrêtaient et concevaient alors la société comme un phénomène purement accidentel, parce qu'ils considéraient les individus comme essentiellement indépendants les uns des autres.

[1]) Giov. Gentile, *op. cit.*, p. 148 et suiv.

Marx considère cette conception nominaliste de la société comme une abstraction. Il ne veut pas que l'on prenne les individus à part de leurs relations ; mais alors sa négation de tout ce qui dépasse la réalité sensitive est condamnée comme illégitime par la simple logique elle-même ; en effet, la relation n'est pas quelque chose que l'on touche, mais un lien mental, rationnel. Le lien social, lui, est un lien éthique [1]).

Marx avait été amené à son réalisme social par la conception de la *praxis* immanente à la réalité sensible, cette conception exigeant une relation essentielle entre sujet et objet. Ainsi Marx s'oppose au matérialisme naturaliste qui ne voit dans l'homme que l'animal déterminé par le milieu, et il y découvre quelque chose de plus que la simple matérialité, avec quoi il crée lui-même le milieu dont il subit l'influence.

M. Gentile fait encore remarquer que le matérialisme historique est à la fois déterministe et téléologiste, — déterministe, parce qu'il explique le mouvement historique par le développement dialectique nécessaire, et téléologiste, parce qu'il proclame que, si les philosophes n'ont fait jusqu'à présent qu'*interpréter* le monde, maintenant il s'agit de le *changer*. Or, cette conception révolutionnaire, naturelle dans le matérialisme du XVIIIe siècle — qui considère la société, et partant son histoire, comme un fait accidentel, modifiable par la simple volonté des individus — devient illogique dans le matérialisme historique. Celui-ci regarde, en effet, l'évolution sociale comme le développement naturel d'une *praxis* immanente.

Somme toute, cet éclectisme de doctrines hétérogènes fut le péché originel de la philosophie marxiste. Cet éclectisme aboutit à une irréparable contradiction entre le contenu et la forme du système, c'est-à-dire entre la matière, prise

[1]) Cfr. G. Gentile, *op. cit.*, p. 151.

comme unique réalité, et le concept de la praxis, incorporé au système de Marx.

*
* *

Nous ne pouvons pas terminer cette étude de la philosophie de Marx d'après ses notes sur Feuerbach, sans parler d'une autre interprétation, donnée par M. Lévy. D'après M. Lévy, la position de Marx en métaphysique ne serait pas celle que nous avons décrite à la suite de MM. Gentile et Labriola. Bien que cette manière de voir de M. Lévy ne nous ait pas convaincu parfaitement, toutefois elle nous a retenu longtemps dans le doute.

D'après M. Lévy, le relativisme universel serait abandonné par Marx. A lire la première glose sur Feuerbach [1]) Marx admettrait, avec celui-ci et avec tous les matérialistes, qu'à nos représentations des choses correspondent des objets réels, distincts, hors de nous. Le seul reproche que Marx adresserait à Feuerbach serait de ne pas avoir considéré la réalité comme source d'activité ; il voudrait réintégrer dans le système matérialiste ces forces actives, que l'idéalisme signale, mais en leur restituant le caractère réel et sensible que l'idéalisme ne pouvait leur reconnaître.

M. Lévy résume ainsi la pensée de Marx : « De même, dit-il, qu'à nos représentations correspondent des objets réels, hors de nous, de même à notre activité phénoménale correspond une activité réelle hors de nous, une activité des choses ; en ce sens, l'humanité ne participe pas seulement à l'absolu par la connaissance théorique, mais encore par l'activité pratique ; et toute l'activité humaine acquiert ainsi une dignité, une noblesse qui lui permet d'aller de pair avec la théorie : l'activité révolutionnaire a désormais une portée métaphysique » [2]).

[1]) Voir plus haut à propos de l'étude de M. Gentile.
[2]) A. Lévy, *op. cit.*, p. 291.

D'après cette nouvelle interprétation, Marx semble plutôt se rapprocher de Kant, dont le criticisme tenait aussi bien compte des forces actives des choses en soi — dans l'intuition ou plutôt dans l'impression qu'elles produisent sur les sens — que des forces actives de l'entendement (catégories).

S'il en est ainsi, le problème critique réapparaît dans toute sa gravité, et la réponse qu'y donne une formule très énigmatique, contenue dans la seconde glose sur Feuerbach, apparaît très insuffisante.

Marx, ainsi compris, échappe-t-il à la vieille difficulté : qu'est-ce qui nous garantit la fidélité des rapports entre la pensée humaine et les *choses-en-soi ?* Qu'est-ce qui prouve que nous atteignons la réalité objective ? La réponse doit être cherchée dans la phrase que nous avons déjà signalée : « La question si la pensée humaine atteint la vérité objective, n'est pas une question théorique, mais une question pratique. C'est dans la pratique que l'homme doit prouver la vérité, c'est-à-dire la réalité, la puissance, l'immanence de sa pensée. Toute querelle sur la réalité ou l'irréalité d'une pensée qui s'isole de la pratique est une vaine dispute scolastique. »

Voici maintenant le commentaire qu'en donne M. Lévy. « Pour répondre à l'objection, Marx a donc fait un nouveau pas dans la voie du matérialisme historique. L'essence des choses est à ses yeux l'activité : la pensée humaine ne peut saisir que les lois de cette activité, et la seule manière que nous ayons de prouver que notre pensée atteint la vérité, c'est de montrer que cette pensée nous procure le moyen d'intervenir avec efficacité dans la pratique ; si nous avons la puissance d'agir, de collaborer à l'œuvre qu'élabore l'activité des choses, c'est donc que la pensée nous a donné le secret de la réalité. Pour démontrer qu'on a la bonne clef, il n'y a pas à discuter, il faut ouvrir » [1]).

[1]) A. Lévy, *op. cit.*, p. 292.

Ce commentaire n'est pas très clair. Si Marx admet l'existence d'un monde objectif indépendant de la pensée ou, plus exactement, de l'activité sensible humaine, on s'aperçoit bientôt, à sa réponse au problème critériologique, qu'il n'a pas distingué entre les deux problèmes fondamentaux de la science de la certitude.

Tandis que la question ne regarde que la réalité objective de nos concepts, la réponse de Marx ne s'applique qu'à l'autre problème, celui de la nature de la synthèse mentale par laquelle on affirme l'union de deux termes dans un jugement.

La question de la réalité ne peut être résolue par la pratique : elle doit être résolue par la théorie. Ce n'est pas une question de phénoménologie ou de constation psychologique, mais c'est une question de psychologie synthétique et de métaphysique à la fois.

M. Lévy poursuit l'explication des notes de Marx sur Feuerbach, d'après sa distinction de l'activité humaine et de l'activité des choses ou activité universelle à laquelle nous participons par la pratique. Cette étude ne manque pas d'intérêt, mais l'explication de M. Lévy ne nous a pas convaincu. Celle de M. Gentile nous semble plus exacte et plus conforme aussi à la formation idéaliste de Marx.

CARMELO SCALIA.

Berlin, octobre 1909.

VI.

LES FRONTIÈRES DE LA LOGIQUE.

Si elles assombrissent moins qu'autrefois l'horizon politique, les questions de frontières ont, en revanche, envahi le domaine des sciences. On a signalé aux lecteurs de cette revue la querelle, très à l'ordre du jour, qui met aux prises la morale et la sociologie [1]). Un conflit analogue sévit entre leurs parentes, la logique et la psychologie. Il mérite de retenir l'attention, autant pour l'actualité des arguments qui s'échangent et des tendances qu'ils incarnent, que pour l'intérêt éternel des problèmes qui en forment le fond et que la discussion engagée contribuera sans doute à éclaircir un peu.

Quand on parle de logique, on entend parfois ce mot au sens étroit d'une collection de règles pratiques pour le jeu de la discussion syllogistique. Mais souvent aussi on envisage la logique comme la science de la science, la *Wissenschaftslehre*. Elle comporte la théorie de la connaissance et la théorie méthodologique des divers groupes de sciences.

Cette notion large est plus usuelle. Les programmes semblent s'en inspirer, car la place qu'ils donnent à la logique ne concorde guère avec le médiocre intérêt de la simple logique normative.

[1]) S. Deploige, *Le conflit de la Morale et de la Sociologie*, Revue Néo-Scolastique, 1905 à 1909.

Répond-elle cependant à des idées exactes et claires ? Et quel est le lien de ces divers éléments ? La logique formelle et normative se fonde-t-elle sur la théorie de la connaissance ? Peut-on, comme le voulait Kant, faire la « déduction transcendantale » de ses catégories ? Et, d'autre part, les sciences, en fait, se contentent-elles d'appliquer ses principes ? S'il faut résoudre négativement ces questions, à quelle source, dès lors, rattacher et les lois de la logique et les méthodes des sciences ? [1])

Ces problèmes en font naître un autre. Quel est le rapport de la logique et de la psychologie ?

La théorie de la connaissance peut paraître ne former qu'un chapitre de psychologie. N'étudie-t-elle pas le fait de connaissance, qui est un fait psychologique, la certitude qui n'est qu'une propriété de ce fait ?

Mais dès lors, pourquoi n'en dirait-on pas autant de la logique formelle ? Et ne serait-ce pas le moyen de la rattacher à la théorie de la connaissance, non plus par une déduction « transcendantale » et abstraite, mais par des relations obvies et concrètes ?

Et la méthodologie que fait-elle, sinon recenser les procédés de travail employés par les savants ? N'est-ce point là tout simplement une étude de psychologie ?

On voit poindre la thèse qui s'est affirmée dans ces dernières années et que, parmi ses adversaires surtout, l'on a baptisée du nom de *psychologisme* [2]).

On a remarqué [3]) que les systèmes philosophiques n'ont fait souvent qu'universaliser des idées empruntées au

[1]) Cfr. l'article *Logik und Erkenntnistheorie* de Al. Riehl dans Systematische Philosophie (Teubner. 07) et l'article *Logik* de W. Windelband dans Die Philosophie im Beginn des XXen Jahrhunderts. (Heidelberg, Winter, 1907).

[2]) W. Windelband, *Die Philosophie im Deutschen Geistesleben des XIXen Jahrhunderts*, ch. IV. *Positivismus. Historismus. Psychologismus.* (Tübingen, Mohr, 1909.) — F. J. Schmidt, *Zur Wiedergeburt des Idealismus*, p. 6 (Leipzig, Dürr, 1908).

[3]) Gaston Rageot, *Les savants et la philosophie.* Paris, Alcan, 1908, p. 2.

domaine d'une science particulière. L'une après l'autre, les sciences nouvelles attirent l'attention des philosophes et leur fournissent le matériel d'une conception d'ensemble [1]). C'est pour Descartes la géométrie analytique, c'est pour Leibniz le calcul intégral, c'est plus près de nous, pour Spencer, la biologie. Or, la psychologie est parmi les sciences la dernière venue, elle s'est récemment émancipée de la tutelle de la métaphysique, elle est en voie de se constituer et d'acquérir des notions à elle, des notions neuves dont le son clair et le frais parfum contrastent avec l'allure vieillotte et l'odeur moisie des sciences usées. Pimpante et printanière, elle fait tourner la tête aux faiseurs de systèmes, et l'étonnant serait qu'elle n'en eût encore inspiré aucun. De fait, philosophie de l'action, évolution créatrice, pragmatisme, humanisme, Denkökonomie, ne sont que des expressions, des nuances, d'une mode triomphante : le psychologisme.

Qu'est-ce au fond que l'idée pragmatiste sinon une application, au problème de la connaissance, des conclusions de la psychologie ? L'étude réaliste de la conscience a mis en lumière le caractère essentiellement dynamique et fluent des événements psychiques. Wundt le signale depuis longtemps [2]). MM. Ward et James l'ont fortement souligné en créant l'image si expressive du « courant de la conscience » et le dernier a écrit sur ce thème des pages classiques [3]). Une autre donnée sur laquelle l'accord semble se faire de plus en plus, est le caractère téléologique de la vie consciente.

Or, précisément, c'est au nom du dynamisme psychique

[1]) W. Wundt, *Einleitung in die Philosophie*, p. 13 et passim. (Leipzig, Engelmann, 1906.)

[2]) Voir surtout *Logik*, Bd. II, Abt. II², pp. 241 à 297. *Die Principien der Philosophie.* (Stuttgart, Enke, 1895.)

[3]) Le lecteur français peut les lire désormais dans l'excellente traduction que M. Baudin a donnée du Text Book du psychologue américain : *Précis de Psychologie*, par W. James, trad. par E. Baudin et G. Bertier. (Paris, Rivière, 1909, pp. 195 à 226.)

que l'on s'attaque à la vieille logique, à ses catégories rigides, à l'absolutisme insupportable de sa critériologie objectiviste. Et, d'autre part, c'est au caractère finaliste de la vie consciente qu'on demande les nouveaux critères de vérité : l'épreuve de la vie, les conséquences pratiques, l'économie mentale.

Il serait long de relever les argumentations variées que la brillante et subtile dialectique de M. Schiller a dressées contre la théorie « rationaliste » et « absolutiste » de la vérité [1]). A mesure qu'on les relit, on les voit se ramener à ce *leit-motiv :* vous oubliez la réalité psychologique, vous oubliez que les opérations logiques sont les actes d'un être humain, revenez-y donc, reconnaissez que toute connaissance est la connaissance de quelque chose, par quelqu'un, dans des circonstances précises, que c'est un acte accompli en vue d'un but. Et dès lors vous vous apercevrez que c'est au but poursuivi qu'il faut mesurer l'acte. Vous aurez abouti au critère pragmatiste.

Que l'on parcoure les pages, vigoureusement résumées, lues à l'Aristotelian Society sous le titre : *The rationalistic conception of Truth* [2]).

D'après la conception rationaliste, nous dit M. Schiller, la vérité est objective et indépendante du sujet, elle a rapport à une réalité transcendante. Notions contradictoires et insoutenables.

La vérité est indépendante, elle existe par elle-même ; abstraction faite de tout sujet qui la connaisse, elle est vraie. Dès lors c'est une vérité qui peut ne pas être prouvée, qu'il peut même être impossible de prouver, une vérité invérifiable. Or, s'il est des vérités invérifiables, elles échappent à tout contrôle. On ne saurait empêcher quelqu'un

[1]) Voir nos *Bulletins d'Epistémologie*, Revue Néo-Scolastique, mai 1907, mai 1908, août 1909.

[2]) Proceedings of the Aristotelian Society, 1909, pp. 89-99. Nous profitons de l'occasion pour relever cet important discours qui n'avait pas trouvé place dans nos *Bulletins d'Epistémologie* et sur lequel l'auteur a bien voulu attirer notre attention.

de prétendre que les opinions qui lui tiennent à cœur font précisément partie de cette catégorie, heureusement soustraite aux pénibles devoirs de la preuve et de la vérification. Ainsi, étrange inversion des rôles, le rationalisme se voit adresser par le subtil humaniste, le reproche d'abriter le subjectivisme le plus radical qui fût jamais.

Que si l'on veut considérer la vérité comme l'écho d'une réalité transcendante, on énonce une prétention qui se détruit elle-même. La réalité transcendante étant, par définition, sans relation avec le sujet, il nous est impossible de savoir quelque chose du rapport qu'une vérité peut soutenir avec elle.

Dans cette argumentation dialectique, on retrouvera sans peine une idée foncière. Ce qui préoccupe M. Schiller, c'est de savoir comment la vérité est dans le sujet, comment nous la reconnaissons. Or il semble, tout d'abord, qu'à ce point de vue trancendance et indépendance n'aient aucun sens. Les adversaires ne parlent pas la même langue.

Au nom des mêmes préoccupations, nous le voyons s'attaquer à la logique traditionnelle [1]). A son avis, elle est dans un douloureux marasme. Les activités réelles de connaissance sont pour elle un monde fermé. Incapable de les comprendre, et plus encore de les gouverner, elle s'est réfugiée dans le sphère irréelle de la pensée pure, où elle s'efforce en vain de donner un corps à de vagues fantômes qui s'évanouissent dès qu'on veut les saisir [2]).

A cette situation il n'y a qu'un remède : que la logique cesse de regarder les nuages et se tourne vers la réalité concrète, qu'elle aille donc à l'école de la psychologie.

Et voici ce que la psychologie va lui enseigner.

[1]) *Logic and Psychology*, dans Studies in Humanism, ch. IV. (London, Macmillan, 1907.)

[2]) Predication has become for it a puzzle, inference a paradox, proof an impossibility, discovery a wonder, change a contradiction, temporal succession incompatible with Science, individuality an irrelevance, experience an impertinence, sensation a piece of unmeaning nonsense, thinking « extralogical », and so forth and so on. After delivering itself of

Tout d'abord la pensée n'est jamais réalisée qu'au sein de certaines conditions qui ne sont en rien de la pensée pure. Aucun acte de pensée qui se produise sans que le sujet ait quelque intérêt à le produire. On raisonne, on réfléchit, on combine des idées en vue d'un but mental que l'on poursuit. Il y a plus, les activités cognitives ne se passent pas sans avoir pour corollaire certaines émotions, et d'ailleurs, quelle valeur aurait la vérité et pourquoi la rechercherait-on, si ce n'était qu'elle nous procure quelque satisfaction ?

Satisfaction, émotion, but poursuivi, intérêt, ce sont tous termes psychiques qui relèvent uniquement de la psychologie. Supprimez-les cependant, la logique disparaît, car elle n'existe que par leur faire [1]). Que l'on examine les éléments principaux des constructions logiques, ils sont entièrement conditionnés par des éléments psychologiques.

La certitude n'est rien en dehors du sentiment que l'on désigne de ce nom. La notion d'une certitude « logique » n'a d'autre contenu qu'une extension idéale et hypothétique de l'état actuel de certitude. Nous sommes de fait certains, nous acceptons une proposition et nous nous y tenons. Mais alors survient une question : serons-nous toujours également satisfaits par cette proposition, d'autres esprits en éprouveraient-ils la même impression que nous ? Et nous concevons l'idéal d'une vérité qui nous satisferait toujours, qui s'imposerait à tous les esprits. Pure conception,

those valuable « criticisms » of our ordinary cognitive procedures, it has retired into an « ideal » world of its own invention, out of space, out of time, out of sight (and almost out of mind!) where it employs its ample leisure with studying « types » that never lived on land or sea, and constructing a hortus siccus of « forms » and compiling unworkable « systems », and concreting unrealisable « ideals » of « Thought » all of which have about as much relation to actual knowing and to human truth as the man in the moon ! » *Op. cit.*, p. 73.

[1]) Without these psychological conditions, thinking disappears and with it presumably Logic. Purpose, interest, desire, emotion, satisfaction, are more essential to thinking than steam is to a steam engine. *Op. cit.*, p. 83.

dont la seule base réelle est l'état actuel où nous nous trouvons [1]).

Le principe d'identité paraît en logique d'une évidence telle qu'on est tenté de le prendre pour une tautologie. Il n'est, au contraire, qu'un postulat. Il n'y a point d'identité en psychologie ; même les diverses expériences que nous avons d'un même objet sont en fait irréductibles l'une à l'autre, et au fond toujours nouvelles. Ce n'est nullement une tautologie que l'identité, mais bien le résultat d'une convention voulue par laquelle nous négligeons des différences parfaitement conscientes, nous supposons qu'elles n'auront point d'importance pour le but poursuivi. Et c'est là, sans doute, une nécessité pratique. Le procédé, depuis que l'humanité l'emploie, lui a rendu de bien grands services ; il n'en est pas moins vrai qu'il comporte aussi certains risques et qu'il peut conduire à quelques déconvenues [2]).

D'une manière tout-à-fait générale, la signification (meaning) soulève de gros problèmes dont la logique semble n'avoir pas conscience. Elle doit être véhiculée par l'inter-

[1]) « Indeed, the truth would seem to be, (*a*) that if the feeling of certainty is eliminated the word becomes unmeaning, and (*b*) that « logical » is quite continuous with psychological certainty. The notion of « logical » certainty arises from the extension of potential beyond actual purpose in thinking. We actually stop at the point at which we psychologically are satisfied and willing to accept a claim to truth as good ; but we can sometimes conceive ulterior purposes which would require further confirmation, and other minds that would be satisfied less easily. This engenders the ideal of a complete « logical » proof transcending that which is good enough for us ,and capable of compelling the assent of all intelligences. But even if it could be attained, its certainty would still be psychological, as certainly psychological as is our capacity to project the ideal. Both are dependent on the actual powers of individual minds. » *Op. cit.*, p. 84.

[2]) I have suggested elsewhere that logical identity is always a postulate. It should be stated as that « what I will shall mean the same, is (so far) the same ». And by « the same » I do not mean indistinguishable (though this criterion too rests on a psychological property) as Mr. Bradley does in what he considers « the indisputable basis of all reasoning, » the axiom that « what seems the same is the same », which he himself calls « a monstrous assumption ». Logical identity emphatically does not rest on an easy acquiescence in appearances or psychical carelessness about noticing differences. It is a conscious act of purposive thin-

médiaire de symboles auxquels chaque individu relie une expérience qui est individuelle et qui est incommunicable. De toutes ces expériences la logique fait abstraction pour considérer une signification unique, commune et imposée à tous, alors que c'est là une limite vers laquelle tendent, sans y atteindre, les échanges intellectuels. En fait, que de discussions tiennent simplement à ce que « l'on ne s'entend pas ». En prononçant les mêmes mots, deux personnes ne signifient pas toujours ni même souvent la même chose [1]).

Il était intéressant de relever ces critiques de M. Schiller, parce qu'elles marquent le rapport étroit qui unit le mouvement psychologiste en logique et les formules plus connues

king, performed in spite of observed differences. « The same » means a claim » that for our purposes these differences may be ignored, and the two terms treated alike.

The principle, therefore, is not mere psychological fact, carrying no logical consequences. Nor certainly is it a mere tautology, « A is A ». It is *ultimately one of the devices we have hit upon for dealing with our experience.* As such it may be supposed to have passed through an experimental stage as a mere postulate; and even now a certain risk remains inherent in its use. That there shall be identity we have good grounds for insisting, but our claim that any A is A may often be frustrated. *Op. cit.*, p. 85.

[1]) What now is the way in which these matters have been treated by « Logic » ? It has made a series of monstrous abstractions, which break down as soon as they are applied to the facts of actual knowing.

1° It has abstracted from context, i. e. from the actual context in which the assertion was made and tried to convey its meaning, as being psychological and irrelevant...

2° It has framed the abstraction of « the logical meaning » of the assertion, which it has usually conceived also as existing per se and independently of human assertors, and taken it for granted that it could be used as the standard to which to refer the meanings meant and understood...

3° In abstracting from the assertor's actual meaning, « Logic », always runs the risk of excluding the real point. For this may lie in some of « irrelevant » psychical details of the actual meaning whose essence may not lie in its plain surface meaning, but in some subtle innuendo...

4° « Logic », in abstracting from the psychological problem, has burked the whole question of the communication of meaning. It has assumed that there is only one meaning with which it need concern itself, and that every one must understand it. In point of fact, there are usually two or more meanings concerned in every question...

5° Lastly, « Logic » has assumed not only that « the meaning » of an assertion can be ascertained without regard to the psychological facts, but also that it can be quite dissociated from the personality of its assertor. It becomes, consequently, a matter of indifference whether it was made by A or by B, nay even whether or not it was (or could be) made by any one... *Op. cit.*, pp. 87-88.

du pragmatisme et de l'humanisme. En même temps, elles donnent vivement l'impression de ce qu'est la nouvelle logique.

Car celle-ci n'est pas un rêve entrevu de loin, elle est constituée et s'incarne en de gros livres qui ont toute la solidité extérieure d'un manuel didactique.

C'est ainsi que M. Baldwin, dès l'introduction d'une œuvre logique considérable, nous déclare qu'il se place sur un terrain différent de celui de la logique « formelle ou exacte ». Pour cette logique, les « termes » des opérations mentales restent inchangés durant le cours de ces opérations, les « lois » de la pensée sont des lois absolues. Or, ce sont là, croit M. Baldwin, deux postulats qui se trouvent être totalement étrangers à la réalité concrète de notre expérience intérieure [1]). Aussi tourne-t-il ses efforts vers

[1]) « The assumptions of this type of Logic are in general two : first, that there are certain meanings or « terms », to which names are given, which are so fare fixed that they do not change during the course of the argument in which they are employed. That this assumption is made is evident from the fact that among the logical errors which it is the task of this sort of Logik to describe and classify, we find a group of fallacies arising when the meaning of one or more of the terms employed has been changed in the course of the argument.

» It is evident that this assumption is necessary when we remember also that many of the processes which Formal Logic recognizes as valid are processes of *substitution*. It is not possible to take up these processes for detailed criticism here ; but it may be shown that the processes whose validity depends upon the consistent meaning of the Middle Term, are processes of substitution. But the process of substitution, in all the disciplines in which it is employed — notably in Algebra — requires the maintenance of fixed and definite values in the symbols which are thus interchanged...

» The other class of suppositions, of a quasi-psychological sort, made by Formal Logic, are those which take their character from the reasoning faculty itself : those formulated in the so-called « Laws of Thought ». These « Laws », as for exemple that of Sufficient Reason, are supposed to represent absolute requirements of the logical faculty in its operation upon all materials whatsoever. The procedure which violates these laws, or refuses to conform to them — we are told by those who work in this form of logic — is illogical and irrational. » *Thought and Things ; a study of the development and Meaning of Thought or Genetic Logic.* Vol. I : *Functional Logic, or genetic Theory of knowledge.* London, Swan Sonnenschein and Co, 1906. — Pages 4-5. Nous espérons revenir prochainement à l'œuvre de M. Baldwin pour l'analyser plus en détail. Il a paru, en 1908, un second volume : *Experimental Logic, or genetic theory of Thought.*

une autre logique, qui sera la logique « génétique ». Elle ne doit pas considérer les résultats inertes et figés des processus de pensée, mais au contraire ces processus eux-mêmes. Comment de fait pensons-nous, qu'est-ce qui réellement constitue la vie mentale, quelles sont les fins en vue desquelles elle se déroule ? Quels sont les résultats auxquels elle aboutit, quelle est la valeur des objets constitués par la pensée, en quel sens peut-on leur attribuer une réalité extrapsychique ? Telles sont diverses questions que la discipline nouvelle aura à considérer [1]).

Mais il suffit de jeter un coup d'œil sur les « canons » qui selon M. Baldwin en constituent la base, pour saisir immédiatement l'aspect qu'elle présente et l'esprit qui l'anime [2]). Ces « canons » énoncent, entre autres, que tout

[1]) *Op cit.*, p. 9 sqq.

[2]) 1° *Canon of Continuity* (with the fallacy of *Discontinuity*); *all psychic process is continuous...*

2° *Canon of Progression* (with the fallacy of *Composition): all psychic process is genetic, not a-genetic, expressed by the formula A becomes B whether or not it is ever true that B becomes A...*

3° *Canon of Quality* (with the fallacy of *Equality): every psychic event is qualitatively different from, not equal to, the next antecedent and the next succeeding event and also from its own earlier or later case.* The fallacy of Equality consists in treating any two psychic events as equal, or any one as identical with itself when repeated: so the fallacy of fixity of meaning of terms and of substitution of one experience or experiment for another.

4° *Canon of Modal Relevancy* (with the fallacy of *Modal Confusion) : no psychic event can be taken out of its own mode and treated as belonging in or with events of another mode.* The fallacy of modal confusion consists in treating an event or meaning characteristic of one mode as remaining what it was, when taken up in the synthesis of another mode: so the fallacy of taking the meaning of reality-feeling as being still the same when in the thought mode.

5° *Canon of Modal Unity* (with the fallacy of *Modal Division* or of *Abstraction): no psychic event or meaning can be treated as being what it is except as in the entire context of the mode in which it arises.* The fallacy of Division or Abstraction consists in treating an event or meaning as a static and separable « element » or unit: so the fallacy of giving either mind or body a constant meaning apart from the correlative meaning of body or mind...

6° *Canon of Actuality* (with the fallacy of *Implication*, or *the Implicit*, or *the Potential) : no psychic event is present unless it be actual...*

7° *Canon of Revision* (with the fallacy of *Consistency) : no psychic event or meaning is to be treated as original or unrevised except in its first appearance, since its reappearance may be in a mode in which it is essentially revised.* The fallacy of consistency consists in holding the

événement psychique est toujours qualitativement différent des événements qui le précèdent et qui le suivent et même de sa propre répétition, qu'il est impossible de considérer un événement psychique comme étant lui-même si on ne le replace pas dans le contexte entier de ses relations.

Ainsi nous voyons disparaître tous les caractères qui sont à la base de la logique traditionnelle. Quoi d'étonnant d'ailleurs, puisqu'on renonce au « postulat » fondamental qui les résume, au principe d'identité.

Telles sont les conséquences du principe « psychologiste ».

Or, nous retrouvons ce principe chez des auteurs dont les théories logiques, dans l'ensemble, sont beaucoup moins éloignées de l'aspect traditionnel.

C'est ainsi que, pour Wundt, les lois logiques sont des normes dérivées de certains caractères généraux de l'activité mentale. Ces lois sont psychologiques et subjectives [1]).

Erdmann se déclare en principe contraire au psychologisme [2]). Mais, lorsqu'il s'agit d'indiquer la source et le fondement des lois de la pensée, nous l'y voyons revenir. Au fond ces lois sont fondées sur une expérience. *Erfahrung ist es dass und wie wir denken* [3]).

psychic process to any consistency except what it shows : so the fallacy of holding reflective meanings to the reference they had before taken up in the revision of reflection. *Op. cit.*, pp. 23-24.

[1]) Wundt, *Logik*, I. Band, 1906, 3. Aufl. Die in bestimmten Verbindungen des Denkens enthaltenen Eigenschaften der Evidenz und der Allgemeingültigkeit lassen nun aber aus den psychologischen die logischen Denkgesetze hervorgehen. Sie umfassen alle die Regeln, die über das, was evident und allgemeingültig in unserem Denken ist, Bestimmungen enthalten. Während wir also die psychologischen Denkgesetze durch Verallgemeinerungen gewinnen, die wir der Beobachtung des wirklichen Denkens entnehmen, stellen die logischen Denkgesetze zugleich *Normen* dar, mit denen wir an das wirkliche Denken herantreten, um es auf seine Richtigkeit zu prüfen.

Dieser normative Charakter ist lediglich darin begründet, dass einzelne unter den psychologischen Verbindungen des Denkens Evidenz und Allgemeingültigkeit besitzen, p. 87. Cfr. également pp. 81 et 86.

[2]) Solchen Annahmen (psychologisierenden Auffassungen der Logik) ist die vorliegende Darstellung nicht weniger entgegengesetzt wie u. s. w. *Logik*, I², 1907, p. 32.

[3]) Ouvr. cité, pp. 376 et 531.

Nous sentons leur nécessité, elle s'impose à nous, mais quelque absolue qu'elle nous paraisse, elle ne s'étend pas au delà d'une nécessité subjective, et, par conséquent, conditionnée et relative. Nous ne pouvons pas les étendre au delà de la pensée humaine, nous ne pouvons même pas affirmer avec certitude que, en dehors des conditions qui nous sont connues, la pensée humaine y resterait soumise [1]).

On pourrait signaler des infiltrations « psychologistes » chez plusieurs auteurs dont le point de vue semble d'abord nettement opposé [2]).

Enfin la méthodologie psychologiste, pour n'en dire qu'un mot, est représentée par une tendance qui a obtenu le plus grand succès, la *Denkökonomie* de Mach et d'Avenarius [3]). Les méthodes de la science se trouvent rattachées à la loi biologique du moindre effort. Ce sont des procédés qui permettent d'économiser le travail intellectuel, de penser à moins de frais l'immense quantité de faits offerts à notre contemplation et par suite, de préparer plus facilement et plus vite nos réactions. Que l'on songe à la simplification que l'arithmétique d'abord, l'algèbre ensuite, peuvent apporter à la connaissance et au maniement d'affaires quelque peu étendues.

[1]) Auch die Tage des Menschengeschlechts auf der Erde sind, wenn das teleologische Bild gestattet ist, gezählt. Und selbst wenn wir nicht nur eine Periode der Erdentwicklung, weiterhin der Entwicklung unseres Sonnensystems angehörten, würden wir die Behauptung nicht wagen dürfen, dass unser Denken unveränderlich sei.

Wir können demnach nicht umhin einzusehen, dass alle die Sätze, deren widersprechende Gedanken widersinnig, und deshalb unvollziehbar sind, nur unter Voraussetzung der Beschaffenheit unseres Denkens notwendig sind, die wir tatsächlich in uns erleben, und damit unter Voraussetzung der Normen, die wir für das giltige Denken aus dieser Beschaffenheit ableiten können. Die Notwendigkeit der apodiktischen Urteile ist demnach keine unbedingte, sondern eine bedingte, keine « kategorische », sondern nur eine hypothetische. Benno Erdmann, *Logik*, I. Band. Halle, Max Niemeyer, 1907, p. 592.

[2]) Voir à ce sujet une intéressante discussion entre Husserl et Sigwart. Husserl, *Logische Untersuchungen*. I, 1900, p. 125 sqq. Sigwart, *Logik*, I, 1904, p. 23.

[3]) R. Avenarius, *Kritik der reinen Erfahrung*. 2e Aufg. Leipzig, Reisland, 1907-1909. E. Mach, *Analyse der Empfindungen. Erkenntnis und Irrtum.*

Ces idées se sont fusionnées avec le pragmatisme [1]). Il est inutile d'insister sur l'évidente parenté des deux courants.

Il serait intéressant de faire l'histoire du psychologisme. Dans la philosophie moderne, c'est à Hume qu'on le rattacherait le mieux. Plus près de nous, Stuart Mill a été l'un des premiers à énoncer le principe de la subordination de la logique à la psychologie [2]). Mais nous ne voulons point, cette fois, nous étendre sur ce sujet. Essayons plutôt d'évaluer les forces dont dispose la thèse opposée.

On pourrait être tenté de ranger Kant parmi les partisans, ou tout au moins parmi les ancêtres du psychologisme.

Si, dans la *Critique de la raison pure*, on porte avant tout son attention sur l'idée des formes *a priori*, si on considère cette théorie, formulée dans le langage de la psychologie wolffienne, comme la réponse fondamentale à la question critique, on arrivera à une conception très simple et très brutale du système kantien. Pourquoi pensons-nous le particulier sous l'aspect du général ? Pourquoi la succession des phénomènes revêt-elle dans la science l'aspect de la causalité nécessaire ? C'est, répondrait Kant, parce que nous sommes faits pour penser ainsi. Nous avons dans notre structure mentale des prédispositions qui nous nécessitent à ordonner les phénomènes de la sorte et à construire, par ce moyen, le monde objectif de la science. Ces dispositions innées sont les formes *a priori*.

Cette interprétation « psychologique » du système kantien mène, faut-il le dire, au subjectivisme. Elle donnerait à la logique une base psychologique. Quoique l'on doive reconnaître aux formes un caractère métaphysique, et y voir plutôt les fonctions d'une conscience abstraite *(Bewusstsein überhaupt)*, il ne serait pas impossible de considérer

[1]) Voir nos *Bulletins d'Epistémologie.*
[2]) Voir *An Examination of Sir William Hamiltons Philosophy.*

que ces fonctions se révèlent par une sorte d'activité, spontanée et nécessaire, dont l'observation psychologique pourrait constater la présence.

Ce n'est pas le moment d'examiner le bien-fondé de cette interprétation qui a d'ailleurs pour elle de sérieuses autorités [1]). Il est à coup sûr pénible d'attribuer au génie de Kant une solution aussi infirme. Ne se charge-t-il pas lui-même de la réfuter ? On ne saurait croire qu'il n'y a pas autre chose, et mieux, dans la déduction transcendantale.

Au point de vue qui nous intéresse ici, il est certain que les affirmations de Kant au sujet des rapports de la logique et de la psychologie révèlent une tendance diamétralement opposée au « psychologisme ».

[1]) L'excellent petit volume de M. Külpe : *Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung.* (Leipzig, Teubner, 1907), interprète Kant dans ce sens, et pour faire, du système ainsi compris, une décisive critique. D'autre part, M. Riehl, dans son magistral ouvrage *Der Philosophische Kritizismus* (Leipzig, Engelmann, 1908), démontre longuement que telle n'était pas la pensée du philosophe de Kœnigsberg. Kant lui-même réfute la solution qu'on lui prête. C'est bien le meilleur argument qu'on puisse invoquer pour maintenir qu'il ne l'a point défendue.

Ce n'est pas le seul. Cfr. notre *Bulletin d'Epistémologie* (Revue Néo-Scolastique, août 1909, p. 462). Bornons-nous ici à citer, à la suite de M. Riehl, ces lignes de la *Kritik der reinen Vernunft :* « Wollte jemand vorschlagen... dass sie weder selbst gedachte erste Principien a priori unserer Erkenntnis, noch auch aus der Erfahrung geschöpft, sondern subjective, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserem Urheber so eingerichtet worden, dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte... so würde... das entscheidend sein : dass in solchem Falle den Kategorien die Notwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört. Denn, z. B., der Begriff der Ursache... würde falsch sein, wenn er nur auf einer beliebigen uns eingepflanzten subjectiven Notwendigkeit, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel der Verhältnisse zu verbinden beruhte. Ich würde nicht sagen können : die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, dass ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann ; welches gerade das ist was der Skeptiker am meisten wünscht ; denn alsdann ist alle unsere Einsicht durch vermeinte objective Gültigkeit unserer Urtheile, nichts als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjektive Notwendigkeit... von sich nicht gestehen würden ; zum wenigsten könnte man mit niemandem über dasjenige hadern, was bloss auf der Art beruht, wie sein Subject organisirt ist. » (*Kritik der reinen Vernunft*, 2e Ausg., S. 167-168.) Ne faut-il pas supposer qu'on a mal compris les passages où l'on a cru trouver la conception même qui se trouve ici rejetée si énergiquement.

« (Die allgemeine Logik) hat, als reine, keine empirischen Prinzipien, mithin schöpft sie nichts (wie man sich bisweilen überredet hat) aus der Psychologie » *(Kritik der reinen Vernunft*, 2. Ausg. 578).

Si la logique ne sort pas de la psychologie, où chercher ses fondements ? C'est ici que se place la déduction trancendantale. Les postkantiens lui ont donné une signification métaphysique, dont il subsiste encore le souvenir dans cette école hégélienne anglaise que M. Schiller crible de ses sarcasmes. Telle que la comprend le kantisme orthodoxe, à la suite de Kuno Fischer, avec Liebmann, Riehl, Cohen ou Natorp, elle a une signification logique, il lui faut rattacher les catégories à l'unité nécessaire de l'objet intelligible [1]).

Ces doctrines ne semblent guère pouvoir entrer en lutte avec le courant que nous signalions tantôt. Le dédain superbe que les partisans de la *Transzendentallogik* professent pour la psychologie, n'est pas une force. Ils se tiennent sur un terrain différent de celui de l'adversaire, ils parlent un autre langage. Mais ce terrain et ce langage ne sont guère familiers à la masse des spectateurs humains que nous sommes. La logique transcendantale est un château dans les nuages, imposant peut-être, mais trop lointain ?

Depuis quelque temps, l'objectivisme fait des recrues qui pourraient lui assurer un avenir plus large et peut-être, qui sait, le triomphe. Parmi les professionnels de la psychologie expérimentale, un mouvement se dessine, de plus en plus net, qui tend à reconnaître l'existence de processus de pensée, distincts des processus d'association et comportant des éléments qui dépassent le sensible. En même temps se dessine, dans les mêmes milieux, un mouvement de retour

[1]) Cette conception présente d'ailleurs des nuances diverses, idéalistes ou réalistes, purement rationalistes ou teintées de positivisme empiriste.

vers une logique objectiviste. Dans ce mouvement, l'école de Würzburg tient une place importante. Les recherches expérimentales de Messer, de Ach, de Marbe, de Watt, de Schultze, de Bühler, apportent aux idées nouvelles une base solide [1]). Külpe, le chef de l'école, suit ces recherches avec intérêt et se prononce très nettement pour la distinction de la logique et de la psychologie [2]). Stumpf représente les mêmes tendances [3]) à Berlin, et Husserl de Halle en est peut-être le principal protagoniste. Il est un converti. Parti du psychologisme, il est arrivé à se convaincre qu'il était impossible de fonder la logique sur la psychologie. Et il nous déclare lui-même que le souvenir de ses anciens errements donne à sa conviction d'aujourd'hui plus d'ardeur conquérante. « Man ist gegen nichts strenger als gegen erst abgelegte Irrthümer » [4]). Récemment Messer s'est rallié ouvertement aux idées de Husserl [5]).

Pour ces auteurs, il y a un abîme entre la psychologie et la logique.

Il est un argument facile et souvent rencontré, auquel, à bon droit, ils n'accordent guère d'importance. On oppose aux psychologistes le caractère normatif de la logique. La psychologie, dit-on, ne peut que constater le jeu de l'activité mentale, elle dit, ce qui est, non pas ce qui doit être.

[1]) Messer, *Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken.* Arch. für die gesammte Psychologie. Bd. VIII, 1906. Ach, *Ueber die Willenstätigkeit und das Denken.* (Göttingen, 1905.) Schultze, *Erscheinungen und Gedanken.* Arch. f. d. ges. Psych., VIII, 1906. K. Bühler, *Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge.* Arch. f. d. ges. Psych., IX, 1907. Marbe, *Experimentell psychologische Untersuchungen über das Urteil.* Leipzig, 1901. *Beiträge zur Logik und ihren Grenzwissenschaften.* Viertelj. f. wiss. Philos. und. Soziologie, 1906 und 1910. H. Watt, *Experimentelle Beiträge zu einer Theorie des Denkens.* Arch. f. d. ges. Psych., Bd IV.

[2]) *Einleitung in die Philosophie,* pp. 38 et 50, 4e Aufl. Leipzig, Hirzel, 1907.

[3]) G. Stumpf, *Zur Einteilung der Wissenschaften. Abhandlungen der Kön. preuss. Akad. der Wissenschaften.* Berlin, Reimer, 1907.

[4]) *Logische Untersuchungen,* t. I, p. VIII.

[5]) A. Messer, *Empfindung und Denken.* Leipzig, Quelle und Meyer, 1908, et *Einführung in die Erkenntnistheorie.* Leipzig, Dürr, 1909.

Vrais ou faux, à son point de vue, tous les jugements se valent.

Mais les psychologistes ont tôt fait de répondre : Sans doute, la logique est une science normative. C'est précisément notre thèse qu'elle n'est qu'une série de régles établies sur le fondement de la psychologie. Celle-ci ne les formule pas, ce n'est point son affaire. Mais elles ne se formulent pas toutes seules, et quel autre fondement leur donnerez-vous que la psychologie? Pour formuler les directions relatives à l'usage d'un instrument, il faut commencer par le démonter et par se rendre compte de son fonctionnement. C'est ce que fait, pour notre organisme mental, la psychologie [1]).

Aussi bien il est faux que la psychologie ignore la vérité et l'erreur. Ce sont là des propriétés du jugement qu'elle analyse et qu'elle éclaircit. On nous a même montré qu'elle est seule à le pouvoir faire d'une manière satisfaisante. Sans doute elle étudie le jugement vrai aussi bien que le jugement faux, tous deux l'intéressent. Mais entre eux elle n'est pas indifférente. Elle connaît et elle expose les avantages du jugement vrai [2]). Il reste évidemment à tirer de ces considérations une norme pratique d'action, une règle pour la direction des opérations intellectuelles. Ici, la psychologie passe la main à la logique.

M. Husserl fait bon marché du caractère normatif de la logique. Et à son avis, si elle s'oppose à la psychologie, c'est précisément qu'elle n'est pas seulement une science normative, mais qu'à la base des règles et des préceptes il y a une science théorique, la *reine Logik* sur laquelle ils se fondent en partie [3]).

Sans doute, puisqu'il s'agit de la direction d'une activité

[1]) Lipps, *Grundzüge der Logik*, § 1 et § 2, et *die Aufgabe der Erkenntnistheorie*. Philos. Monatshefte XVI. Voir le résumé de l'argumentation dans Husserl, *Logische Untersuchungen*, I, p. 53 sqq.

[2]) C'est précisément à établir une distinction purement psychologique entre la vérité et l'erreur que tendent les théories pragmatistes.

[3]) *Loc. cit.*

consciente, la psychologie aura sa part. C'est à la condition psycho-physique de l'homme qu'il faut rattacher l'étude du matériel expérimental et des procédés d'observation. Qu'on songe à la théorie de l'équation personnelle. Il y a, d'ailleurs, dans la méthode des sciences bien des choses sur lesquelles les conceptions de la *Denkökonomie* jettent un jour fort curieux et fort intéressant.

Mais, à côté de ces contingences, la logique comporte des préceptes d'un caractère tout différent, des lois exactes, absolues, et qui ne sont relatives à aucune condition. Comment veut-on les fonder sur une science empirique, que les faits seuls édifient, et qui est tout entière conditionnée [1]?

Ici, nous l'avons déjà montré, les partisans de la *reine Logik* n'ont guère besoin de se mettre en frais d'arguments. Leur besogne est toute faite, les pragmatistes, les *Denkökonomisten*, les relativistes s'en sont chargés. Ils ont assez montré l'inanité de l'alliance ébauchée entre l'apriorisme et le subjectivisme, ils ont culbuté la ferblanterie des formes et désormais l'on n'essayera plus de trouver, dans l'écoulement incessant des phénomènes, leurs moules permanents et rigides. Assez s'est-on moqué des facultés wolffiennes ; on ne va plus en accepter la monnaie, et faire présider aux diverses sortes de jugement une hiérarchie mythologique de sous-facultés. Tout cela est bien brisé, entraîné dans les tourbillons du « fleuve de la conscience ».

Les arguments que MM. Husserl et Messer échafaudent ne sont point mauvais. Mais pourquoi s'y attarder ? Ils ne valent point ce fait : le « psychologisme » a lui-même dénoncé l'alliance avec la logique. Il ne reste à celle-ci que l'alternative de céder la place à une logique nouvelle ou de chercher un appui ailleurs.

Cet « ailleurs » ne saurait être que la thèse objectiviste.

[1]) Husserl, *Op. cit.* surtout cap. IV. Empirische Consequenzen des Psychologismus. VII. Der Psychologismus als skeptischer Relativismus. VIII. Die psychologistischen Vorurtheile. Messer, *Empfindung und Denken.* Kap. IX. Psychologische und logische Betrachtung des Denkens.

C'est à elle en effet que reviennent, et sans ambages, les partisans de la *reine Logik*.

Nous voilà ramenés en plein cœur du problème de la connaissance. Mais il nous apparaît sous un aspect nouveau : il est le problème même des rapports de la logique avec la psychologie. Et la réponse qu'on y donnera, la théorie de la connaissance, sera la formule de la séparation à prononcer entre les deux disciplines.

La difficulté à résoudre est très nette. Comment les lois de la pensée ne seraient-elles pas des lois psychologiques ? Comment ne pas reconnaître que tout ce dont il est ici question, raisonnement, jugement, concept, sont des faits conscients, des opérations de conscience ? Comment ne pas voir que l'évidence elle-même, le dernier mot d'une thèse objectiviste, est un fait de conscience ? Et par conséquent l'on ne sort pas du terrain psychologique, la théorie de la connaissance est un chapitre de psychologie, et le subjectivisme triomphe.

En psychologues qu'ils étaient, les convertis de l'objectivisme ont compris qu'il ne s'agissait pas de méconnaître cet argument, et de l'éluder par un appel à je ne sais quel objet transcendant. Ils ont résolument placé la discussion sur le terrain où on les conviait, et c'est d'une analyse des faits de conscience qu'ils ont cru devoir faire jaillir la lumière.

Cette analyse, longuement poursuivie et profondément creusée, les conduit à mettre une distinction très nette entre les lois de l'activité psychique et les lois idéales. Celles-ci ne se rapportent pas du tout à l'acte psychique, mais à son contenu [1]).

Tout ce que la psychologie contemporaine nous dit du caractère mouvant et concret de l'activité consciente laisse intacts les caractères tout différents de l'objet idéal.

[1]) Messer, *Loc. cit.* Husserl, *Op. cit.*, p. 177 seqq.

La pensée a ce caractère indéniable et de mieux en mieux reconnu de tendre intentionnellement vers un objet. Quelle que soit l'explication que la psychologie peut donner de ce caractère, il suffit ici de le constater. Le contenu objectif de la pensée n'apparaît sans doute que dans le fait psychique individuel, mais il s'en distingue et n'a, lui-même et comme tel, aucun caractère individuel ou momentané. Il peut dès lors être considéré à part et comme indépendant ; il peut contenir en lui-même et soutenir avec d'autres objets des relations où l'activité psychique n'est pour rien.

Je puis sans doute penser n'importe quelles relations entre les éléments objectifs. Mais il ne m'est pas possible de leur donner à toutes une portée objective. Il y a des éléments dont l'union objective peut se faire, d'autres dont l'union objective est impossible. Quelle est la raison foncière de cette possibilité ou de cette impossibilité. Elle gît dans l'essence de l'objet. L'intuition perceptive ou imaginative nous fournit des images où les caractères abstraits par la pensée se trouvent de fait réunis. Ces images nous permettent de saisir les possibilités objectives, mais elles ne les fondent pas. A travers elles la pensée atteint les essences idéales dont l'unité intemporelle garantit le caractère immuable des rapports qu'elle aperçoit [1]).

L'évidence n'est pas, comme on le dit trop souvent, un sentiment accessoire qui s'ajoute à un jugement. Elle est bien plutôt la conscience que nous prenons de l'adéquation entre la pensée et son objet. Toute pensée, on vient de le dire, se caractérise par sa tendance intentionnelle vers un objet. Mais la simple intention tend à se terminer et à se

[1]) Die ideale « Existenz » dieser (durch ideirende Abstraction gewonnenen) Species ist es, welche a priori die Vereinbarkeit... in jedem denkbaren Einzelfalle begründet, eine Vereinbarkeit, die somit ein idealgiltiges Verhältnis ist, ob in aller Welt empirische Einigung vorkommt oder nicht. (*Logische Untersuchungen,* Bd II, 1901, p. 577. — Cfr la suite p. 659 sqq. et aussi p. 122 sqq. quant à la présence de l'objet idéal. In der That, écrit M. Husserl, kann keine Interpretationskunst der Welt die idealen Gegenstände aus unserem Sprechen und Denken eliminiren (p. 125).

parfaire dans la possession intuitive de l'objet « intendé ». Lorsque l'intuition et l'intention arrivent à se superposer, lorsque l'intention se trouve ainsi remplie, il y a adéquation vécue de l'objet et de la pensée. Le fait psychique qui nous la fait vivre, c'est l'évidence : il est entièrement subordonné à quelque chose qui en est parfaitement indépendant, à l'adéquation, à la superposition des contenus. Cette adéquation est la vérité. Elle est d'ordre idéal, et ne dépend en rien d'un sentiment adventice et qui pourrait varier, changer d'un individu à l'autre. Elle est au-dessus des contingences individuelles, elle est une norme à laquelle celles-ci doivent nécessairement se conformer, pourvu qu'elles atteignent à la claire vue des éléments objectifs [1]).

Entre cette analyse de M. Husserl et la théorie de la vérité objective maintes fois exposée dans cette revue, il n'y a pas, on pourra s'en rendre compte, une bien grande

[1]) *Logische Untersuchungen*, I. Theil. pp. 189-191. Wie der Empirismus überhaupt das Verhältnis zwischen Idealem und Realem im Denken verkennt, so auch das Verhältnis zwischen Wahrheit und Evidenz. Evidenz ist kein accessorisches Gefühl, das sich zufällig oder naturgesetzlich an gewisse Urtheile anschliesst.. Evidenz ist vielmehr nichts Anderes als das Erlebnis der Wahrheit. Erlebt ist die Wahrheit natürlich in keinem anderen Sinne, als in welchem überhaupt ein Ideales im realen Akt erlebt sein kann. Mit anderen Worten : *Wahrheit ist eine Idee, deren Einzelfall im evidenten Urtheil actuelles Erlebnis ist.* Daher das Gleichnis vom Sehen, Einsehen, Erfassen der Wahrheit in der Evidenz. Das Erlebnis der Zusammenstimmung zwischen der Meinung und dem Gegenwärtigen, Erlebten, das sie meint, zwischen dem erlebten Sinn der Aussage und dem erlebten Sachverhalt ist die Evidenz, und die Idee dieser Zusammenstimmung die Wahrheit. Die Idealität der Wahrheit macht aber ihre Objektivität aus. Es ist nicht eine zufällige Thatsache, dass ein Satzgedanke, hier und jetzt, zum erlebten Sachverhalt stimmt. Das Verhältnis betrifft vielmehr die identische Satzbedeutung und den identischen Sachverhalt. Die « Giltigkeit » oder « Gegenständlichkeit » (bezw. die « Ungiltigkeit, » « Gegenstandslosigkeit ») kommt nicht der Aussage als diesem zeitlichen Erlebnis zu, sondern der Aussage *in specie*, der reinen und identischen Aussage 2 + 2 ist 4 u. dgl.

Nur mit dieser Auffassung stimmt es, dass ein Urtheil U (d. h. ein Urtheil des Inhaltes, Bedeutungsgehaltes U) einsehen und einsehen, dass U wahr ist, auf dasselbe hinauskommt. Und dem entsprechend haben wir auch die Einsicht, dass Niemandes Einsicht mit der unsrigen — wofern die eine und andere wirklich Einsicht ist — streiten kann. Denn dies heisst ja nur, dass, was als wahr erlebt und somit schlechthin wahr ist, nicht falsch sein kann. Cfr. également Bd II, p. 587 sqq. Evidenz und Wahrheit.

distance. Chose remarquable, le psychologue allemand n'a pas été sans se rendre compte de la parenté médiévale de ses théories, il s'en est expliqué très nettement. « Der Einwand aber, es handle sich hier um eine Restitution der scholastisch-aristotelischen Logik über deren Geringwerthigkeit die Geschichte ihr Urteil gesprochen habe, soll uns nicht beunruhigen. Vielleicht dass sich noch herausstellt, dass die fragliche Disciplin keineswegs von so geringem Umfange und so arm an tiefliegenden Problemen sei, wie man ihr damit vorwirft... Es ist ja auch fraglich, ob die Verachtung der traditionellen Logik nicht eine unrechtfertigte Nachwirkung der Stimmungen der Renaissance ist, deren Motive uns heute nicht mehr berühren können »[1]).

Il est intéressant de souligner cette déclaration qui va courageusement à l'encontre d'un préjugé séculaire. Et il sera permis de constater avec quelque satisfaction l'existence, dans les milieux les plus au courant de la psychologie contemporaine, d'un mouvement dont la marche, par bien des côtés, est parallèle à la nôtre.

La logique transcendantale était sans défense en présence des critiques du psychologisme. Les analyses que nous venons d'indiquer [2]) nous paraissent mieux en état d'y échapper. Elles ne méconnaissent point la réalité consciente, elles font la part de l'activité psychique et de ses caractères dynamiques et fluents, mais au sein même du « fleuve de la conscience » elles constatent la présence de l'objectivité idéale, elles mettent en lumière la sereine fixité des rapports intemporels.

Reste un dernier point à éclaircir au sujet de la question de frontières que nous avons posée.

Ces analyses sont-elles à rattacher à la logique ou bien à la psychologie ?

M. Stumpf croit devoir les rattacher à la psychologie.

[1]) I, 39.
[2]) Il y aurait lieu, sans doute, de revenir plus longuement sur ces analyses très minutieuses. Nous espérons le faire quelque jour.

Bien entendu il distingue, à ce sujet, la psychologie génétique qui vise à expliquer d'un point de vue causal, et à rattacher entre elles les activités psychiques, et la psychologie descriptive qui se borne à une simple analyse des faits [1]).

M. Husserl préfère éviter jusqu'au mot même de psychologie. Il appelle du nom de phénoménologie une science neutre, et préliminaire à la fois à la psychologie et à la logique, qui aurait pour objet la description des faits conscients [2]).

Peut-être cette manière de dire est-elle plus claire et prête-t-elle moins aux confusions. Quoi qu'il en soit, la notion chez les deux auteurs est la même et elle répond au caractère tout à fait premier qui est essentiel à une théorie de la connaissance. Il importe qu'elle ne présuppose rien, elle doit être une simple analyse du fait de la connaissance. De cette analyse se dégagera, s'il y a lieu, la portée objective qu'il est permis de lui reconnaître, la notion d'une vérité, et d'une vérité idéale. Dès lors la possibilité d'une logique se laisse entrevoir, et ainsi nous nous trouvons orientés dans une série de questions qui se séparent entièrement des questions psychologiques. Celles-ci devront nécessairement s'amorcer à la même analyse, mais pour prendre aussitôt une direction différente.

La théorie de la connaissance n'appartient tout d'abord ni à la logique ni à la psychologie. Elle débute sur le terrain des faits psychiques, elle fournit, d'autre part, à la logique sa base scientifique, elle apparaît ainsi comme une introduction naturelle et indispensable à cette discipline.

L. Noël.

[1]) *Zur Einteilung der Wissenschaften*, p. 33 sqq.
[2]) *Logische Untersuchungen*, Bd II, p. 3 sqq.

VARIÉTÉS.

IV.

LA LOGIQUE DU STYLE GOTHIQUE.

L'esprit d'une époque, surtout lorsqu'elle réalise une civilisation intense et originale, ne se constitue pas de tendances fragmentaires et indépendantes. Toutes les manifestations de l'activité intellectuelle procèdent d'un principe et relèvent d'une tendance dominante.

Cela est spécialement vrai de l'esprit du moyen âge. A mesure que nous parvenons à le connaître plus intimement, nous voyons s'unifier des facteurs qui, jusqu'à présent, avaient semblé irréductibles et nous percevons plus clairement les liens étroits qui unissent la religion, la philosophie, la science et l'art de cette époque. Dans tous les domaines nous apercevons au fond, comme puissance génératrice, l'esprit de logique et de déduction rigoureuse.

En ce qui concerne les arts, cet esprit se révèle avant tout par leur classement rigoureux et par la prédominance incontestée de celui auquel appartient de droit la première place : l'architecture. Et ici domine un principe nouveau, dont l'antiquité n'avait connu que des applications partielles et souvent incohérentes : la détermination de la forme de chaque membre par la fonction que ce membre remplit. Durant l'époque romane cette détermination n'avait été souvent qu'imparfaite, mais le style gothique lui a donné une application complète et générale.

On a plus d'une fois signalé l'esprit de sévère logique qui régit la construction au XIIIe siècle. On n'a peut-être pas suffisamment insisté sur le fondement réel que les constructeurs, animés de cet esprit, ont mis à la base de leurs déductions logiques. C'est là pourtant que se trouve le caractère essentiel du style « gothique ».

La plupart des auteurs du siècle dernier ont pensé que ce caractère essentiel résidait dans l'emploi de l'arc brisé, appelé improprement arc ogive. Plus récemment, on a cherché la base du système à la

fois dans la croisée d'ogives, dans l'emploi de l'arc-boutant et dans un système particulier de décoration. Ce sont là, il est vrai, des facteurs importants dans la construction de nos grandes cathédrales, mais encore une fois, ces facteurs ne sont pas irréductibles et nous sommes d'avis que l'essence du style gothique est comprise dans ce seul élément : la voûte d'ogives.

Ce n'est point à dire qu'aucun édifice qui n'adopte ce système de voûte ne puisse être appelé « gothique » ou que tous ceux qui l'adoptent méritent ce nom. Mais la voûte d'ogives a été le point de départ et la raison dernière de tous les autres caractères du gothique, parce que, en l'adoptant, on s'est trouvé naturellement conduit à appliquer à toutes les parties de l'édifice, le principe de la détermination des formes par les fonctions.

Malgré des essais nombreux, l'art roman n'était parvenu à résoudre que d'une façon fort imparfaite le problème du voûtement de la nef centrale, et ce en sacrifiant l'éclairage, la solidité et le dégagement intérieur des églises. Il faut en chercher le motif dans un manque de méthode : On s'était contenté d'améliorer les systèmes de voûtes connus de toute antiquité, le berceau, la coupole, la voûte d'arêtes ; personne n'avait encore songé à créer un type nouveau. Et comme la voûte régit la construction entière, celle-ci était restée à peu près stationnaire.

Ce n'est que vers le premier tiers du XIIe siècle, qu'on découvrit dans le nord de la France une voûte nouvelle, la croisée d'ogives.

En quoi consiste la croisée d'ogives ? Quels sont les avantages qu'elle présente ? Quelles ont été les conséquences de son adoption ? Ces trois points résument tout le système de la construction gothique.

La voûte d'ogives est une voûte *qui repose sur des arcs ogives*. Primitivement on écrivait « arcs augifs » de augere : consolider. Ainsi des auteurs du XIIIe siècle appellent le roi Philippe-Auguste, « l'arc augif de la chrétienté ». La voûte d'ogives n'est pas le produit de l'invention géniale d'un homme : elle est plutôt née par surprise. Son origine gît dans le simple désir, qu'éprouvèrent certains constructeurs, de consolider les voûtes d'arêtes en bandant sous les arêtes, dont la construction présentait toujours une certaine difficulté, deux arcs entrecroisés, indépendants de la voûte, cela en vue de cacher les points défectueux et, subsidiairement, pour donner plus de résistance à l'ensemble. En d'autres mots, les arcs ogives furent primitivement comme des cintrages permanents en pierre, placés après coup sous les voûtes.

Au début, on était loin d'entrevoir ce que cet expédient offrait de

ressources et on ne l'employa qu'à soutenir les voûtes basses de quelques petites églises romanes. Au reste, la disposition n'était pas entièrement nouvelle. Il existait dès l'antiquité certaines façons analogues de construire. A l'intérieur de bien des voûtes d'arêtes romaines du centre de l'Italie, nous trouvons des arcs appareillés en briques, reliant les triangles de béton, et à l'époque romane les berceaux bourguignons et poitevins ont leurs travées démarquées par des arcs-doubleaux indépendants qui les consolident. Mais on ne tarda pas à s'apercevoir que ces deux arcs entrecroisés pouvaient faire mieux que de *renforcer* une voûte existante : qu'ils étaient capables de porter à eux seuls tout le poids des quatre panneaux indépendants.

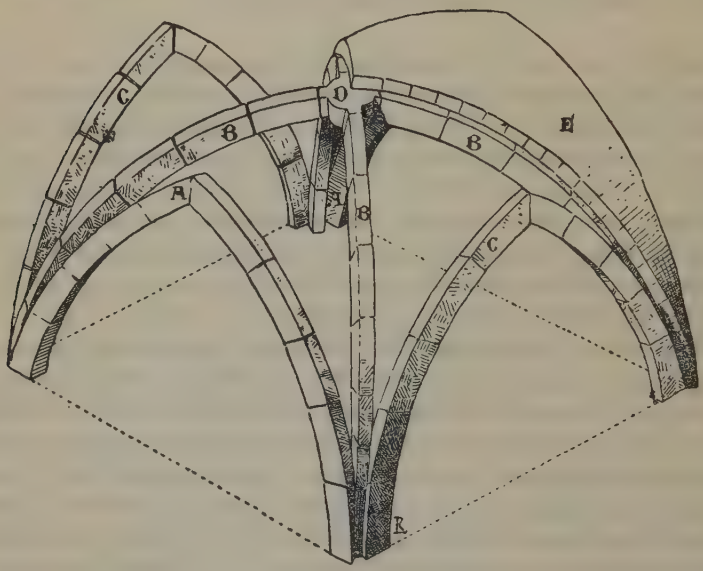

Fig. 1.
Système de construction d'une voûte d'ogives.

Dès lors la voûte d'ogives était trouvée (*fig. 1*). Elle se compose de deux sortes de membres de fonction toute différente, les uns qui portent, les autres qui servent de cloison. Une voûte n'est pas autre chose qu'une cloison horizontale posée sur des soutiens verticaux ; mais pour la maintenir en équilibre, il faut lui donner un surcroit de solidité : elle doit donc finalement remplir un double office : 1° se porter elle-même, 2° former cloison. Auparavant, dans toutes les voûtes connues, ces deux fonctions étaient remplies par les

mêmes membres, et l'originalité de la croisée d'ogives est de partager ces rôles entre deux organes différents : une armature qui porte et des triangles de remplissage qui servent de cloison.

Dans sa forme ordinaire, représentée par la figure ci-jointe, l'armature comporte six arcs qu'on ne pourrait mieux comparer qu'aux baleines d'un parapluie ou aux cordages d'une tente. Ce sont deux arcs formerets (A), deux arcs-doubleaux (C), et deux arcs entrecroisés (B), reliés par une clef (D), qui constituent proprement les ogives. Quant aux cloisons qui reposent sur cette charpente, elles se composent de quatre triangles appareillés en petits matériaux (E).

Le système paraît des plus simples et des plus élémentaires, mais néanmoins il présente, sur les types connus auparavant, des avantages immenses.

Il y a tout d'abord une *légèreté* beaucoup plus grande. Anciennement, pour arriver à couvrir un espace d'une certaine largeur, il fallait y bander une voûte d'une grande épaisseur et, par le fait même, d'un poids considérable, ce qui entraînait nécessairement des soutiens massifs, encombrant les édifices et des murs très épais, percés d'un minimum d'ouvertures.

Par la voûte d'ogives, on triomphe de la largeur en divisant l'espace à couvrir en parties plus étroites et celles-ci à leur tour en triangles, au moyen de nervures formant ossature. Puis on couvre chaque voûtain d'un panneau spécial et léger. Ainsi on réduit considérablement le poids total et, par voie de conséquence, l'épaisseur des murs et des soutiens. Une économie sensible de matériaux, infiniment précieuse à une époque où la main-d'œuvre et le transport étaient fort coûteux, en résulte nécessairement.

Un second avantage que présente le nouveau système est la *répartition des poids et des poussées sur quelques points.* C'est là un élément essentiel. Il n'est plus nécessaire désormais d'équilibrer toute la voûte. On doit tenir compte seulement de l'armature qui, elle, se compose d'arcs indépendants dont les points de retombée et les plans de poussée sont exactement connus. Il suffit donc de maintenir en place ces points de retombée et de contrebuter cette poussée localisée, pour assurer à l'ensemble une parfaite stabilité.

Un troisième avantage consiste dans la facilité avec laquelle la voûte d'ogives s'adapte à n'importe quel espace à couvrir. Aux époques antérieures, la forme de la voûte déterminait le plan des édifices. On n'était parvenu à couvrir facilement que le rectangle, le carré, le cercle et leurs composés. Maintenant il suffit, pour couvrir un espace quelconque, de le diviser en triangles, et plus aucune complication de plan n'arrêtera le constructeur.

Inutile de faire remarquer que l'on ne vit pas, dès le début, tous ces avantages. On vit moins encore les conséquences qu'ils devaient entraîner dans l'économie de la construction. Celles-ci se révélèrent une à une durant une période de transition. En voici les principales :

A) Un perfectionnement considérable du système de construction consistant précisément dans une application parfaite du principe de la détermination des formes par les fonctions. Comme nous venons de le dire, la croisée d'ogives est le résultat d'une distinction introduite entre les deux fonctions de la voûte. Or, on ne tarda pas à appliquer une distinction semblable aux autres parties de l'édifice. Auparavant, les fonctions de cloison, de soutien et de butée que comporte tout édifice important, étaient remplies par les mêmes membres : les murs servaient à la fois de cloisons, de porte-charge et de massifs de butée. Or, ces trois fonctions exigent naturellement des formes différentes. Aux cloisons il ne faut qu'une épaisseur réduite : pour porter les voûtes et surtout pour les maintenir en équilibre, il faut doubler ou quadrupler cette épaisseur ; il était donc impossible d'adapter adéquatement les formes à ces fonctions incompatibles. Maintenant, en principe, chaque élément ne remplit plus qu'un seul rôle et on peut donc y approprier parfaitement sa forme. Pour le montrer, nous analyserons brièvement les divers membres qui, dans une église, remplissent ces fonctions (*fig. 2*).

Les voûtes (P) exercent sur leurs soutiens une poussée oblique ; mais cette poussée est la résultante d'un poids vertical et d'une force horizontale. Pour maintenir l'équilibre, il faut donc 1° porter le poids des voûtes ; 2° annihiler leur poussée. L'esprit logique des maîtres d'œuvre crée pour ces deux offices des membres spéciaux.

1° *Parties portantes.* — Le poids des croisées d'ogives et des panneaux retombe aux quatre angles sur les impostes des arcs et c'est là qu'on pose des piliers et des colonnettes suffisamment solides pour les porter. Mais, d'une part, les voûtes pèsent beaucoup moins ; d'autre part, les piliers ne font plus autre chose que porter ; ils peuvent donc devenir beaucoup plus légers et, par le fait même, l'intérieur de l'église sera beaucoup moins encombré. Cependant cette extrême minceur des piles présente un danger : celui du flambement ou flexion latérale. Pour le prévenir, on les dédouble dans les parties où la chose est possible en les perçant de passages et de triforiums (E), puis, dans le sens de la longueur, on les relie les unes aux autres par des arcades faisant office de raidisseurs. Telles sont entre autres les grandes arcades de la nef (F), les arcatures du triforium (C), et les formerets des voûtes hautes. Tous ces arcs

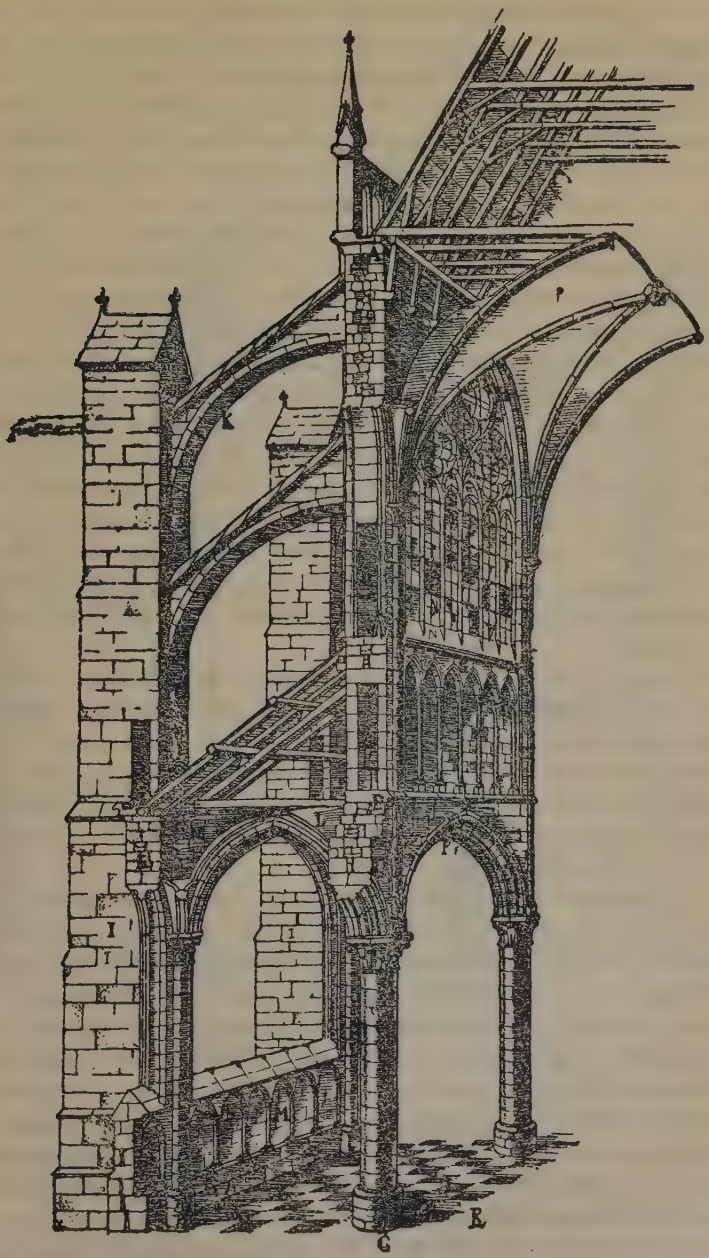

Fig. 2.
Système de construction d'une travée gothique.

sont indépendants des murs et extradossés, ils subsistent donc par eux-mêmes comme une véritable charpente.

2° *Parties butantes.* — Si les soutiens sont assez solides pour ne pas s'écraser sous le poids des voûtes, la poussée de celles-ci sera réduite à une force horizontale qui s'exerce en des points qu'on peut déterminer exactement, du moins en plan, c'est-à-dire dans celui de la résultante des axes des diverses nervures. Donc, pour maintenir la voûte en équilibre, il suffira d'opposer à ces points, soit un obstacle rigide qui annule la poussée, soit une force égale en sens inverse qui la contrebalance. C'est ce qu'on fait au moyen de deux membres nouveaux : le contrefort et l'arc-boutant. Le *contrefort* (I) est essentiellement un massif de maçonnerie rigide placé dans le plan de la poussée. Certaines écoles romanes, surtout celle des Clunisiens, en avaient déjà fait usage, mais d'une façon moins logique et plutôt pour raidir l'ensemble du mur que pour s'opposer directement à la poussée. Le style gothique en fit au contraire un des membres essentiels de son système. On peut concevoir l'action du contrefort de deux façons différentes, selon qu'on suppose la poussée agissant comme une seule force oblique ou comme deux composantes perpendiculaires, l'une verticale, l'autre horizontale.

Le premier cas est celui où les retombées des nervures reposent sur une console engagée directement dans le contrefort : celui-ci devra revêtir la forme d'un étai oblique et son action pourra être envisagée comme une poussée active en sens contraire. Dans le second cas, le *poids* s'amortit sur une colonnette ou un pilastre quasi indépendant et la *poussée horizontale* est annulée par la masse indéformable et rigide du contrefort.

Le contrefort suffit d'ordinaire dans les petits édifices à une seule nef et aux bas côtés des grandes églises, mais point pour les voûtes des nefs principales dans lesquelles la ligne de poussée ne rencontre le sol qu'à une grande distance du pied des piliers. Les constructeurs gothiques imaginèrent alors de faire passer cette poussée sur le contrefort extérieur au moyen d'une demi-arcade isolée dans l'espace et appuyée contre les retombées des voûtes. Ces arcades furent nommées : arcs-boutants (ou butants) (K). De même que le contrefort, on peut concevoir l'arc-boutant de deux façons différentes : ou bien comme un contrepoids actif (*fig. 3*), ou bien comme un étai, transmettant la poussée à un obstacle rigide (*fig. 4*).

Evidemment, *de fait*, les deux fonctions se combinent et se complètent, mais en principe elles sont parfaitement distinctes. Dans les deux cas, on comprend que les clochetons et les pinacles dont

on surmonte les contreforts et les arcs-boutants, ne sont pas des ornements inutiles, mais de véritables lestages qui augmentent la poussée de l'arc ou l'immobilité du contrefort. C'est aussi la charge énorme supportée par les piles intérieures qui les empêche de se déformer sous l'action de la poussée des voûtes des bas-côtés.

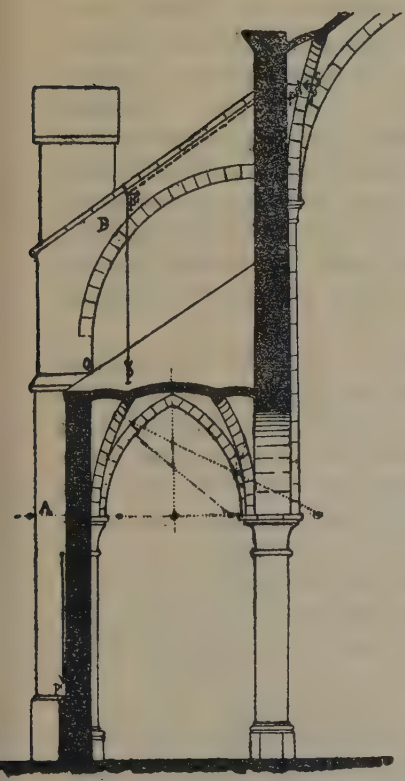

Fig. 3.
Schéma de l'arc-boutant actif.

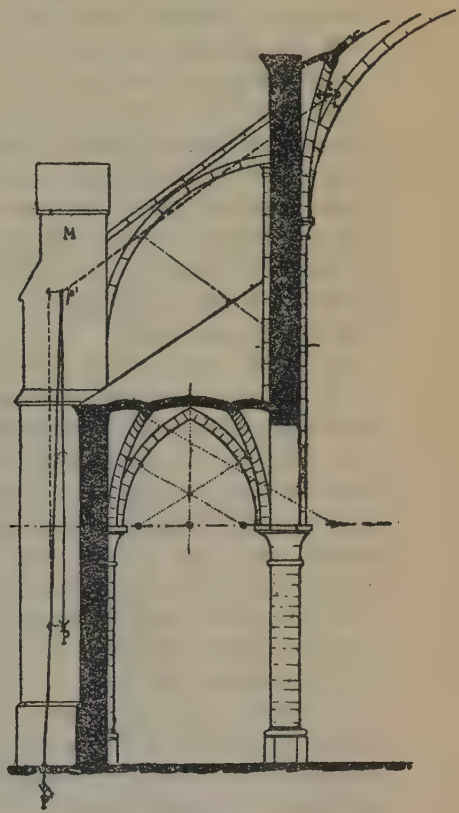

Fig. 4.
Schéma de l'arc-boutant-étai.

Voilà de quoi se compose le système de supports et de membres butants qui maintient en équilibre toutes les parties constitutives de l'édifice gothique ; il forme ce qu'on peut appeler son squelette : les piles, les arcs, les contreforts, les arcs-boutants et les nervures des voûtes en sont les parties principales.

3° Celles-ci sont reliées entre elles par une troisième espèce de membres : les *cloisons*. A celles-ci on ne donne que la solidité

strictement nécessaire pour se maintenir elles-mêmes. Ces cloisons sont : les murs, les fenêtres, les panneaux de voûtes. Ici encore : adaptation parfaite des formes à la fonction.

On voit comment l'adoption de la voûte d'ogives a permis aux architectes gothiques de mener l'art de construire à une perfection qu'il n'a jamais atteinte dans aucun autre style. Mais il faut, à côté de ces conséquences essentielles, en signaler encore plusieurs autres.

B) *La solution du problème de l'éclairage.* — La construction romane était paralysée par la lutte entre deux ennemis irréconciliables : la voûte et la lumière ; l'équilibre de la voûte demandait des murs très épais et des églises basses ; l'éclairage, au contraire, exigeait des murs largement percés. Maintenant la paix est rétablie d'une façon définitive : les murs ne sont plus que des cloisons ; or, une cloison peut être aussi bien en verre qu'en pierre. Aussi bientôt, à l'exception de la plinthe inférieure, tout l'espace compris entre les supports est converti en fenêtres, répandant à l'intérieur une lumière abondante.

C) *Solution du problème de la hauteur.* — C'est une conséquence de la légèreté des voûtes et de la division de la poussée en deux forces perpendiculaires combattues séparément. Car il n'était guère plus difficile de porter un poids à 40 mètres qu'à 15, et, pour combattre la poussée, il suffisait de rendre les contreforts extérieurs plus saillants et plus massifs. Or, cela pouvait se faire sans inconvénient. On ne se fait pas faute de profiter de ces ressources et, surtout dans la France du Nord, on assiste, dès la fin du XIIe siècle, à une véritable joute de hauteur. Au lieu de 10 ou 15 mètres, les nefs principales atteignent couramment le double et parfois le triple de cette hauteur (*fig. 5*).

D) *Emploi universel de l'arc brisé.* — Si l'arc brisé n'est pas le caractère essentiel de l'architecture gothique, il n'en est pas moins vrai que celle-ci a été la première à faire de cette forme un usage systématique, l'appliquant non plus seulement aux grandes arcades, mais aux arcatures et surtout aux voûtes d'ogives. Et cela, encore une fois, parce que c'était la forme la mieux appropriée à sa fonction. En effet, sa poussée est bien moindre que celle du plein cintre, car elle se rapproche davantage de l'empilement vertical. La voûte est ensuite plus élastique, n'ayant pas de clef de voûte et se composant simplement de deux segments d'arc qui se contrebutent et qui peuvent donc subir une déformation sensible sans se rompre. Enfin et surtout, on peut obtenir une même hauteur de flèche sur des portées différentes, ce qui est un avantage précieux dans la construction des voûtes sur plan irrégulier.

E) *Progrès considérable dans le système de décoration.* — L'époque romane, tout en développant déjà la sculpture, avait encore fréquemment fait usage d'une décoration appliquée : peinture, mosaïque, marbre. A partir de l'avènement du style gothique, la sculpture

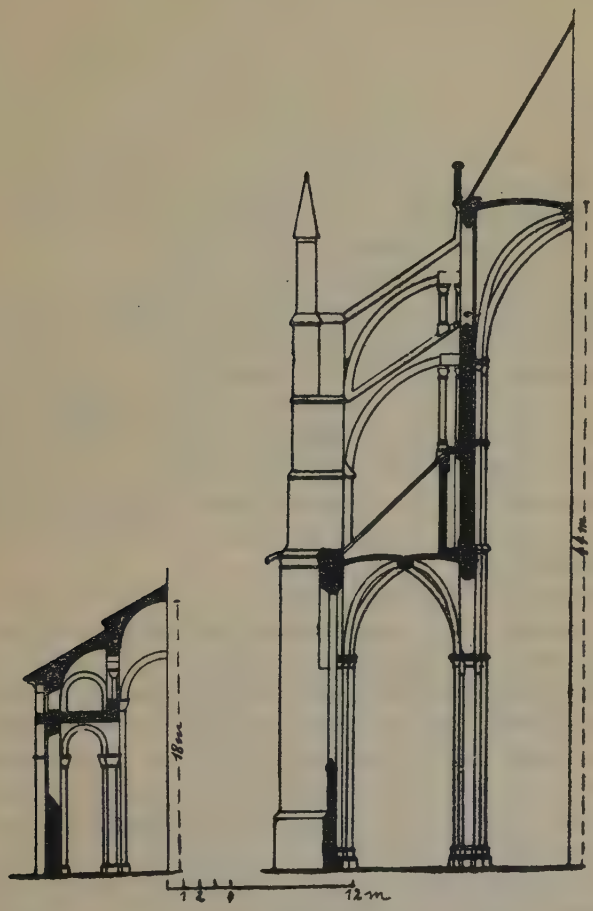

Fig. 5.
L'église de N.-D. du Port à Clermond-Ferrand et la cathédrale d'Amiens (coupe à la même échelle).

domine presque exclusivement. La raison en est simple : comme les grandes surfaces murales ont fait place à des fenêtres, la peinture ne trouve plus guère de surface à décorer et elle se réfugie dans les vitraux.

Dès les débuts de l'art en nos contrées, nous apercevons une

tendance à appliquer aussi intimement que possible la sculpture à sa fonction, qui est de mettre en relief certains membres de la construction et d'ajouter à leur expression. Mais comme le rôle même de beaucoup d'éléments d'architecture n'était pas encore bien déterminé, la sculpture ne pouvait clairement exprimer des choses qui elles-mêmes n'étaient pas claires. Le style gothique ayant partagé nettement les fonctions, la sculpture peut s'attacher librement à les exprimer et à les mettre en relief. Une foule de membres inconnus jusqu'alors font leur apparition : nervures, colonnettes, garde-corps, pignons, pinacles, clefs de voûte, arcs-boutants, gargouilles. Pour chacun de ces membres, les architectes cherchent la forme la plus apte, la mieux en harmonie avec les matériaux employés et avec l'effet à produire sur le spectateur.

Mais pour décorer ces membres, les sources auxquelles les sculpteurs avaient puisé auparavant, c'est-à-dire les débris antiques, les étoffes et les ivoires orientaux, les motifs barbares, n'offraient aucune ressource. On les voit alors chercher leur inspiration là où la prennent tous les arts arrivés à leur développement complet : dans la nature. A partir du XIIe siècle, on interprète les plantes, les animaux et les hommes directement d'après la nature, mais en tenant compte de la fonction et de la matière. Une fois ce principe admis, on avança à pas de géant jusqu'au réalisme complet du XIVe siècle.

F) *Prédominance de l'architecture sur les arts mineurs.* — Le système gothique s'est historiquement constitué à peu près dans l'ordre que nous avons suivi pour l'exposer. C'est d'abord la construction qui se transforme, puis la décoration ; mais bientôt aussi ces formes nouvelles se retrouvent, non plus seulement dans l'architecture, mais dans le mobilier, l'orfèvrerie, la ferronnerie, et dans toute la série des arts industriels. Souvent les formes, constructives dans l'architecture, sont adoptées comme simples motifs de décoration dans les arts mineurs.

G) *Prédominance de l'architecture religieuse sur l'architecture civile.* — Toutes les étapes du progrès que nous avons résumées ont été effectuées dans l'architecture religieuse. Le motif en est simple. Là seulement se posait le problème initial du voûtement. Dans les hôtels, les châteaux, les halles, les hôtels de ville, les monastères, il n'était pas nécessaire d'inventer des systèmes d'équilibre nouveaux pour répondre aux nécessités pratiques. Aussi ces édifices ne suivent-ils souvent le mouvement que de loin et jamais, est-il besoin de le dire, ils n'appliquent le système de construction dans son complet développement. Ils n'en sont pas moins des édifices go-

thiques, car ils emploient les mêmes procédés autant que le besoin s'en fait sentir. Ainsi la voûte à nervures eut bientôt remplacé partout les lourdes voûtes romanes et souvent c'est au moyen de contreforts qu'on la maintient en équilibre. Même dans les édifices dépourvus de voûtes, la distinction s'accuse plus nette entre les diverses fonctions. On y observe la division des murs en trumeaux et remplissages, l'agrandissement des fenêtres et l'on voit s'accuser plus franchement les moyens de construction. Ensuite l'architecture civile s'est emparée bien vite des formes décoratives créées pour l'architecture religieuse : arcs-brisés, fenêtres, fenestrages, pinacles, redents, moulures et décoration sculptée, ce qu'on appelle en un mot : les formes gothiques.

Nous pouvons donc conclure de cet exposé sommaire que le système gothique forme un ensemble complet et entièrement logique, dont le point de départ est l'invention de la croisée d'ogives. Toutes ses formes, tous ses procédés, même toutes les fantaisies de son ornementation sont rationnellement déduits de ce principe nouveau. Ils en sont sortis comme un bel arbre, avec ses branches, ses feuilles, ses fruits, sort d'un gland ou d'une graine. C'est là un fait dont aucune autre période de l'histoire de l'art n'offre un exemple comparable.

R. Lemaire.

V.

L'ŒUVRE SCIENTIFIQUE ET PHILOSOPHIQUE DE CÉSAR LOMBROSO.

*(Suite *).*

Insuffisance de la doctrine de la dégénérescence. — La criminalité est elle vraiment reliée à des signes anthropologiques d'infériorité ? Existe-t-il un aspect épileptique constitué surtout par des asymétries, un aspect rachitique, une physionomie propre à l'idiotie ? Est-ce que la criminalité présente aussi des signes anthropologiques clairs, constants, uniformes, jusqu'à former un type, offrant sans doute des variétés individuelles, mais constant et commun, au moins pour certains caractères ? Peut-on reconnaître le criminel-né à des caractères anatomiques expressifs d'une dégéné-

*) Traduit de l'italien. Voir numéro de février, pp. 73-93.

rescence ? Ces déviations organiques sont-elles cause des déviations morales ? A cette question plusieurs auteurs ont répondu négativement. Citons Brugia, témoin certes non suspect, et Ferri, un ancien disciple de Lombroso [1].

Nous devons admettre que la folie, le crime, la dégénérescence peuvent parfois se trouver réunis et alliés dans un individu. Plusieurs de ceux qui portent les stigmates du crime, pauvres épaves de la société, nous apparaîtraient comme des victimes si nous parvenions à découvrir les maladies qui affectent leurs centres nerveux. Mais nous ne pouvons dire toutefois que la criminalité soit le résultat nécessaire de la dégénérescence. La criminalité est le résultat de facteurs complexes parmi lesquels la dégénérescence peut parfois comparaître ; elle a certes une importance beaucoup moindre que les facteurs sociaux et moraux et que les éléments psychologiques individuels. Seule une étude d'ensemble, s'élevant au-dessus de la considération exclusive du mécanisme physiologique et du substrat anatomique, peut nous expliquer pourquoi, dans les mêmes conditions d'éducation, de relations sociales, un individu se comporte de façons si différentes d'un autre, si bien que chez l'un la résignation et chez l'autre le crime sont deux manières extrêmes de réagir aux mêmes circonstances de besoin ou de souffrance.

Ajoutons que l'on trouve des individus, portant dans leur organisme les signes indiscutables de la dégénérescence et qui, malgré cela, observent parfaitement les lois morales.

On ne peut donc admettre que le lien de la criminalité et de la dégénérescence aille jusqu'à fonder une explication biologique du crime.

Mais y a-t-il vraiment un type criminel reconnaissable à des caractères physiques ? Ainsi posée, la question n'est pas faite pour éclairer les recherches. Supposons l'existence de ces caractères et admettons qu'ils soient déterminés. Il faudra encore demander s'ils sont innés ou acquis, et cette face du problème est la plus importante. La physionomie traduit à l'extérieur l'allure habituelle de nos activités psychiques, nos réflexions, notre genre d'études, les

1) Brugia écrit : « Diciamo subito che la risposta a tal problema non può essere che negativa ; le imperfezioni del corpo non rivelano quelle della mente, nessun criterio obbiettivo od induttivo dà per necessaria la connivenza dell' infermità organica e morale. »

Ferri s'exprime comme suit : « Questa dottrina, egli ci dice, forse ha del vero, ma molto più ha dell' indeterminato, dell' impreciso, in quanto tende a riunire fatti di troppo varia natura, assimilando l'empietà, la pazzia, perfino il genio, al carcinoma, all' ernia, alle deformazioni della rachitide. »

impressions que nous recevons de notre milieu habituel, bien plus que notre constitution native. Prétendre que nos goûts et nos habitudes ne doivent rien à notre initiative propre, qu'ils sont déterminés en nous dès la naissance, c'est résoudre d'avance le problème en question. D'ailleurs « le crime » est une abstraction. Si l'on veut vérifier cette abstraction en la confrontant avec la réalité, il est nécessaire de se rapporter aux diverses espèces de criminels. S'il y a réellement un type criminel, il faudra y trouver les caractères essentiels de toutes les espèces de malfaiteurs.

La chose sera sans doute difficile et on devra bien reconnaître que assassins, voleurs, escrocs, ont leur physionomie spéciale. Une seconde question surgit alors. A quel moment et en quel sens les caractères organiques de ces individus ont-ils agi sur leur conduite ? Les ont-ils déterminés à la faute ? Ou seulement, supposant chez eux une déviation préliminaire d'ordre moral, les supposant décidés à une mauvaise action, les ont-ils simplement déterminés à l'espèce de faute qui correspondait à leurs dispositions naturelles ? On voit que tout cela est fort complexe.

La question se complique encore de la confusion faite entre le vrai criminel et le malade, entre le criminel d'habitude et le criminel de naissance.

Ainsi on est arrivé à toutes les contradictions. Aujourd'hui encore, après tant de batailles, l'école n'est point parvenue à déterminer de façon précise le type du criminel-né.

Maudsley avait écrit que les criminels forment une sous-race parmi les hommes tout comme les moutons à tête noire diffèrent des autres moutons. Lombroso essaye de déduire les caractères criminels des caractères de l'homme primitif [1]).

Le Congrès d'anthropologie criminelle de Rome en 1885 avait marqué le triomphe de l'école lombrosienne, l'acceptation du type criminel ; le Congrès de Paris marqua le commencement de la défaite. A ce congrès se confirme dans le monde scientifique international l'impression que les conclusions de l'école italienne sur le type criminel se rattachent à tort à l'étude exclusive des caractères anatomiques. L'opinion nouvelle est due à l'école française, laquelle prétend avoir, la première, étudié la criminalité comme un phénomène social. Cette idée, en fait, avait déjà été exprimée en Italie par Turati, Colaianni, Battaglia. A Rome, Ferri déclarait que, pour

1) Brugia écrit : « Egli pretese di notomizzare i delinquenti, di attribuire alle tendenze di ognuno singolari modalità, secondo il quale concetto, ond' egli ebbe titolo di De Jussieu dell' antropologia criminale, ogni nequizia d'uomo consumata o pensata, si estrinsecherebbe con segni di specifica evidenza. »

caractériser un criminel, il faut s'appuyer toujours sur les caractères organiques et psychologiques. A Paris, Manouvrier disait que la recherche de ces caractères ressemble un peu à la recherche de la pierre philosophale. Et au Congrès de Bruxelles, le rapport de Houzé et Warnots fut encore plus décisif, car il concluait que, en général, les criminels ne sont pas physiquement inférieurs aux honnêtes gens.

A ce moment, les travaux se succèdent. Baer tient qu'il est impossible d'établir des signes distinctifs de la culpabilité. Clarke trouve chez un millier de détenus des caractères beaucoup plus exceptionnels que typiques. Laurent affirme que, chez les clients des prisons, on trouve tout au plus un aspect acquis, une physionomie professionnelle. D'après Francotte, l'aspect du criminel, son regard froid, immobile et aigu, sa face patibulaire ne préexistent pas à l'habitude du crime, mais sont l'expression de la brutalité, de la tromperie, d'une vie dangereuse et dure, de la corruption des milieux traversés. Et il conclut que les irrégularités de structure, d'ailleurs inconstantes et mal définies, ne manifestent nullement la dégénérescence. Au Congrès de Bruxelles, malgré la défense de Drill et de Tarnowsky, le type criminel reçoit de nouveaux coups. Houzé et Warnots reprochent à Lombroso d'avoir construit sans tenir compte des conditions sociales et de la race et d'avoir transformé en règle des exceptions anatomiques et psychologiques rassemblées au hasard.

Au Congrès de Genève de 1896, Näcke lui inflige une défaite bruyante. Il affirme qu'il ne peut y avoir un type criminel, pas plus qu'il n'y a un type d'aliéné ou un rapport de parenté du crime avec l'atavisme.

On pourrait allonger la liste, mais à quoi bon ! Il suffira de signaler les études récentes de Hertz qui tendent à remettre le dégénéré à sa vraie place, à l'expliquer biologiquement d'après certaines indications encore incomplètes, mais qui seront fécondes. L'aliéniste italien Tanzi, dans un récent traité sur les maladies mentales, reconnaît que les défauts physiques ne caractérisent pas plus le criminel que les autres hommes. Ingenieros s'exprimait de même dans un écrit récent et déclarait que les caractères indiqués par l'école de Lombroso ne sont pas spécifiquement réservés au criminel. Il n'existe pas un « type criminel ». Il est seulement vrai que beaucoup de criminels présentent les anomalies morphologiques communes à tous les dégénérés.

Nous pouvons conclure. Il y a ici deux problèmes dont on pourrait ainsi formuler la solution :

1° Il existe des individus qui doivent être considérés comme anormaux ; ils présentent des altérations et des déviations morphologiques. Il faut y voir des dégénérés. Pour ces individus, le crime, dans une proportion qui varie selon les individus et selon les conditions de milieu, d'éducation, de société, est l'expression de facteurs internes.

2° Les anomalies morphologiques ne sont pas un caractère spécial au criminel.

Que reste-t-il de l'anthropologie criminelle ? Bien peu de chose. Un amas de données rassemblées sans méthode, des observations contradictoires, des statistiques qui ont perdu toute signification. Tout au plus en reste-t-il les procédés que la police emploie pour identifier les criminels. Après tant d'années de recherches, il faut se remettre à une étude objective de l'anthropologie, de la psychologie, de la sociologie du criminel.

L'anthropologie criminelle a confondu le problème du pourquoi et le problème du comment. Elle a cru pouvoir établir les causes ; elle n'avait fait qu'entrevoir certaines des conditions organiques à partir desquelles parfois le crime se constitue.

L'école de Lombroso a l'honneur d'avoir provoqué les premières recherches sur les conditions de milieu physique, sur les conditions organiques et psychiques qui influencent la liberté de l'homme.

Mais son mérite ne va pas au delà. L'échec des doctrines de l'école italienne ne déterminera pas la chute de l'anthropologie criminelle. Ceux qui la cultivent s'instruiront de l'expérience du passé et ils comprendront que cette science, encore dans l'enfance, doit recueillir et classer des matériaux afin de déterminer le rôle que les divers facteurs peuvent jouer dans l'explication génétique du crime. On comprendra l'importance de ces recherches pour la détermination du degré de responsabilité de chaque criminel.

L'homme de génie. — La doctrine de l'origine du génie est intimement liée à la doctrine de la criminalité. Qu'est-ce que le génie ? Lombroso établissait des caractères anormaux de dégénérescence communs aux hommes de génie. Il relevait divers cas de génies névrosés et fous. Sur ces bases il cherchait à déterminer les conditions qu'il considérait comme engendrant le génie : conditions climatériques, sociales, héréditaires. D'autre part, il étudiait les manifestations géniales que présentent les aliénés. Et il croyait ainsi être arrivé à établir une analogie entre les caractères spéciaux de l'homme de génie aliéné et ceux des hommes de génie non aliénés, comme aussi des fous géniaux.

Non content d'avoir établi le caractère spécial du génie, il cherchait un élément biologique qui en fût le fondement. Dans cette seconde recherche, il s'est en quelque temps si souvent contredit que, dans la cinquième édition de « *L'uomo di genio* », il écrivait : « Jamais je n'ai dû, comme dans ce livre, désavouer presque entièrement la première édition. Jamais l'idée primitive, d'autant plus imparfaite que plus improvisée, n'a dû se transformer à ce point. »

A la fin il formula la théorie d'après laquelle le génie est une psychose, une dégénérescence, une maladie. Et allant plus loin, il veut préciser et s'arrête à la théorie qui fait du génie le produit d'une névrose de nature épileptique. La preuve était empruntée aux domaines les plus divers. Preuves génétiques : l'origine commune d'hommes de génie et d'épileptiques, également nés de parents alcooliques, trop vieux, atteints de traumatismes ou de folie. Preuves d'analogie : la moindre fréquence du génie comme de l'épilepsie chez les femmes ; les caractéristiques somatiques et psychologiques communes : hallucinations, précocité sexuelle et intellectuelle, somnambulisme, dissociation de la personnalité, obtusité tactile, analgésie, amnésie, phobie, délire, insensibilité morale, etc. Il s'appuyait surtout sur l'analogie de l'accès épileptique et de l'enthousiasme. Enfin il établissait la présence de l'épilepsie classique, avec tout son cortège de phénomènes physiques et psychiques, chez des hommes vraiment géniaux. Chez d'autres, il retrouvait, mais sans accès, certains phénomènes psychiques qui accompagnent l'épilepsie ; d'où il inférait une forme d'épilepsie larvaire. Aucun grand homme n'échappe à sa main profanatrice : de Pétrarque à Manzoni, de Christophe Colomb à Napoléon, de Dante à Carducci, de César à Pierre le Grand, de Goethe à Wagner, de Bacon à Kant, de Comte à Hegel, tous sont classés épileptiques, mélancoliques, mégalomanes, alcooliques, fous douteurs, hallucinés et fous moraux. Napoléon et Pascal sont dans une catégorie, Goethe et Léopardi dans une autre, George Sand et Chopin dans une troisième, Dante, Hegel, Victor Hugo dans une quatrième.

Les disciples en font autant que le maître. Et l'on voit surgir des monographies d'hommes de génie. Ainsi Roncoroni, Antonini, Cognetti de Martiis, Patrizi étudient le Tasse, Alfieri ou Léopardi.

Les disciples ne se contentent pas de suivre la doctrine du maître. Ils en tirent les conclusions les plus extrêmes et vont jusqu'à dire, ce que lui n'avait pas osé dire nettement : le génie s'identifie avec l'épilepsie.

Nous ne pouvons faire ici l'examen critique de cette théorie. Il faudrait rechercher si l'induction est concluante, si les faits sont

historiquement vrais, si les éléments physiologiques de la théorie sont fondés et admis par les hommes de science. Contentons-nous de quelques observations générales. Elles serviront encore à mettre en lumière la physionomie de l'auteur.

Incohérence de la théorie de l'homme de génie. — Premier défaut où l'homme se retrouve tout entier : la théorie manque tout à fait de précision. On lui en a fait un mérite, on a dit que Lombroso ne définissait jamais parce que ses idées sur la nature du génie résultaient de l'ensemble de sa production et qu'ainsi génie, talent, extravagance se confondaient malgré les barrières empiriques qui séparent ces diverses manifestations de la personnalité humaine. Mais en fait, Lombroso n'a jamais bien su ce qu'était le génie. Et l'imprécision de son langage reflète une imprécision de pensée peu favorable aux recherches scientifiques.

Il écrivait lui-même récemment : « Une plus juste critique est de dire que je n'ai pas assez distingué le grand talent du génie. » Et pour se justifier il ajoutait : « Mais les génies sont si rares, que, à vouloir ne s'occuper que d'eux, on pourrait risquer de tabler sur des éléments trop restreints. D'ailleurs, il y a des génies qui par certains côtés sont inférieurs aux hommes de talent, et des talents qui touchent au génie. La démarcation est si malaisée à établir, que ceux qui me critiquent tombent dans la même erreur. » [1])

1) Morselli a voulu justifier le maître. Il écrit : « Nè al Maestro, nè ai seguaci di lui, per quanto interpreti ed estensori non sempre abbastanza critici dei principî e metodi della scuola, venne e viene mai in mente che una *coincidenza* divenga una *causa*, che un' anomalia porga la spiegazione del delitto o della pazzia, una eredità neuropatica dia ragione del genio. No : le stimmate che denotano difetti di sviluppo, deviazioni di struttura, dissimmetrie di funzione, accompagnano, e non causano, il fenomeno mentale morboso od anomalo ; esse, cioè, sono un indizio o un esponente (a seconda delle circostanze e dei casi) di quel fondamento organico, materiale, che la dottrina presuppone e poi assegna e assai spesso invincibilmente dimostra esistere al disotto delle malattie, anomalie ed eccezionalità dello spirito umano. Non si attribuisca, dunque, al Lombrosismo l'errore ingenuo e grossolano di metodo consistente nell' interpretare un *fatto coincidente* per una *causa efficiente*, o, come hanno detto i giullari della critica, nel diagnosticare la insania dai diametri e dalle bozze del cranio ! Tanto il segno fisico particolare, quanto l'abnormità psichica intellettuale e mentale complessiva, sono insieme descritti perchè insieme veduti o insieme scoperti, non già perchè dal primo si immagini sistematicamente e pregiudicatamente la seconda quale effetto immancabile e diretto. In realtà la stimmata morfologica o fisiopatica indica l'esistenza di una causa comune che dà origine nello stesso tempo al perturbamento della struttura o della funzione organica e all' anomalia o eccessività della funzione psichica : e la causa comune, che agisce contemporaneamente sui due lati o aspetti della unica personalità, è la degenerazione o la malattia. È oramai tempo che da questa stolida accusa relativa al metodo la scienza del Lombroso venga purgata secondo giustizia. »

Mais quoi qu'en ait Morselli, cette défense n'est pas moins illogique que la thèse de Lombroso. Il reconnaît lui-même : « Che, se il Maestro s'è lasciato in taluni casi

L'erreur fondamentale de Lombroso est plus profonde, c'est une erreur de logique qui lui est commune avec tous nos positivistes. C'est le sophisme : cum hoc ergo propter hoc. D'un rapport de concomitance il infère un rapport de causalité. Du fait que chez l'homme de génie il a trouvé certains caractères pathologiques ou de dégénérescence, il conclut que l'homme de génie est un anormal.

Examinons l'induction de Lombroso.

Il énumère les caractères anthropologiques qu'il considère comme propres à l'homme de génie. Ces caractères, dit-il, ne sont que des stigmates de dégénérescence, symptômes d'une névrose. Et il en conclut que le génie se confond avec la névrose.

A preuve de cette identité, Lombroso fait passer sous les yeux du lecteur des individus appartenant au groupe des génies ou à des groupes connexes, et qui présentent ces stigmates.

Mais à vrai dire, pour admettre son raisonnement, il faudrait que l'énumération des stigmates de dégénérescence fût complète, tout au moins il faudrait que les manquants fussent négligeables. Or, il suffit de lire Lombroso pour voir qu'il n'en est rien. Il n'examine qu'un nombre restreint de cas. Il met, pêle-mêle avec les génies, des hommes à peine marquants [1]).

Autre erreur fondamentale, pour pouvoir affirmer qu'un caractère est propre à une classe d'individus, il est nécessaire qu'il convienne à cette classe, et à cette classe exclusivement. Or, quels sont les caractères de dégénérescence qui sont propres aux hommes de génie? Lombroso parle de petite stature, stature défectueuse, précocité, maigreur, etc. Tout cela est très peu spécifique [2]).

trascinare a prevedere e persino a predire l'anormalità morale, a lui ignota o da lui non potuta ancor analizzare obiettivamente, dall' esistenza di certi caratteri fisici somatici, dalle particolarità superficiali di struttura corporea (quali la fisionomia più o meno fedelmente riprodotta), questo può essere stato da parte sua un atto di credenza eccessiva nelle proprie teorie, una affermazione ardimentosa, ma pur sempre simpatica. » Ecco, veramente, io non chiamerei simpatica l'affermazione di chi va con la teoria avanti ai fatti ; io la chiamerei semplicemente illegittima.

1) Salis Seevis écrit : « La induzione degli individui, in cui vi è la impronta dei caratteri, delle abitudini, dei sentimenti e di checchè altro stimato da lui argomento di degenerazione, negli uomini di genio sta al di sotto del vero come uno a cento e più. Giacchè egli tocca appena alcuno fra gli antichi, vola su l'età di mezzo, nomina alcuno dopo il risorgimento delle scienze ; il suo lavoro più forte si ristringe a parecchi gruppi d'individui moderni, confondendo cogli uomini di genio scrittori d'ingegno poco su del comune o di mediocre cultura. Chi dirà cotesta una induzione perfetta, concludente ? Niuno per fermo. »

2) Salis Seevis ajoute : « Il Lombroso ve li mette così sott' occhio : *statura piccola, e difettosa, mancinismo, precocità d'ingegno, magrezza, balbuzie, smemorataggine* ed altrettali. Cotesti sono i caratteri degeneranti, che qualificano l'uomo d'ingegno? Quand'è così, o conviene cavarsi gli occhi dalla fronte per non vedere, come non vi sia caro al mondo di magri, di piccole stature, di smemorati,

Il faudrait encore demander si les caractères spécifiques de l'homme de génie sont historiquement prouvés. Mais il ne faut pas se montrer trop difficile à l'égard d'un homme qui dut tant de fois transformer ses théories en présence des faits.

Lombroso en matière d'histoire a la vue perçante. Il a découvert que Kotzebue écrivit à trois ans sa première comédie, que Haller à quatre ans expliquait une ballade, que Canova était amoureux à cinq ans et Dante à neuf ans. Il est vrai, il nous raconte aussi que Cornelius a Lapide s'appelait de ce nom parce qu'il avait eu la tête atteinte d'une pierre qui, blessant son cerveau et irritant les circonvolutions frontales, lui avait apporté le génie. Il n'est pas nécessaire d'expliquer au lecteur belge comment « a Lapide » traduisait le nom familial néerlandais de Van Steen.

Conclusion. — Dans toutes ces théories, une erreur fondamentale est incluse, l'erreur positiviste.

Lombroso dénie tout droit d'existence à la philosophie. Il réduit le savoir à ce qui se voit au microscope, à ce qui se trouve à la pointe du bistouri, à ce que mesure la machine à diviser. Nous l'avons dit, il fut l'un des premiers à s'enthousiasmer pour la doctrine matérialiste du « *Kreislauf des Lebens* » de Moleschott. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si pour Lombroso, qui niait l'âme, disparaît la distinction que seule l'âme peut mettre entre le génie et la folie, entre la mentalité du poète et du penseur et la passion du criminel. Il n'a en effet étudié ni le génie des hommes de génie, ni la criminalité du criminel, il a étudié seulement la structure physique des uns et des autres.

Ainsi l'on comprend ces théories grossières et profanatrices, ces théories scandaleuses dans lesquelles lui et ses disciples se sont attaqués aux esprits élevés que tout homme vénère.

On comprend aussi comment Gina Lombroso a pu écrire en mettant en lumière les soi-disant avantages de la doctrine : « Mon père a démontré d'une manière *lumineuse* et *définitive* dans son

di difettosi di corpo, o conchiudere che di uomini di genio ve ne ha a iosa. Tanto è falso che cotesti caratteri si addicano particolarmente od anche proporzionalmente agli uomini di genio. Oh sì, portarono la impronta del tralignamento nella mostra anticipata del loro ingegno, un Aristotele, un Platone, un Demostene, un Cicerone, un Michelangelo, un Tiziano ed altri non pochi veri genii, che vissero lunghi anni sani di corpo e di mente ! In conclusione siano pure i caratteri annoverati indizî di degenerazione, come li qualificano gli scienziati, secondo il Lombroso, ma non sono così proprî degli uomini di genio, che non siano altresì comunissimi agli altri ordini d'individui. La sua induzione è quindi molto rumorosa nei nomi, ma muta in logica, ossia di niun valore. »

« Uomo di genio » que le génie et la sainteté ne sont que des variétés de névrose... Parmi toutes les critiques et les injures que cela lui a valu, on n'a apporté aucun fait qui renversât la doctrine. Malgré la colère des petits esprits équilibrés et bien pensants, la ligne délicate qui sépare le génie de la folie n'est pas encore trouvée... Si l'on se refuse à admettre l'origine pathologique du génie, c'est là un simple effet de l'orgueil moderne. »

Essayons donc d'être moins orgueilleux. De fait, Lombroso, sous ce rapport, ne nous a point donné un très bon exemple.

Ceci n'est point un commérage, c'est un trait qui éclaire l'homme. Sergi, son ami, raconte qu'il disait un jour à Lombroso à propos d'une nouvelle édition de « *L'Uomo di genio* » : « Vous serez dans l'appendice ». Et Lombroso de sourire d'un air bon enfant.

Avons-nous été trop sévères ? Nous l'avons dit dès le début, ce n'est point l'homme que nous avons voulu combattre, mais la doctrine. L'homme a le mérite d'avoir éveillé l'intérêt pour l'anthropologie, d'avoir éveillé chez beaucoup de jeunes gens l'amour des recherches scientifiques, d'avoir, comme je l'ai montré plus haut, commencé et conduit vigoureusement plusieurs applications pratiques qui réellemennt lui font honneur.

Le premier de ses mérites est certainement d'avoir entrepris l'étude scientifique du crime, considéré objectivement comme une déviation de l'activité sociale de l'individu. Cette étude fait l'objet de la criminologie. L'école classique de droit pénal considère le crime comme fait antijuridique, antisocial ; elle tient compte sans doute des conditions ambiantes et des conditions organiques parmi lesquelles le crime a germé ; mais elle ne donne pas à cette étude l'importance voulue parce qu'elle ne voit dans le crime qu'une entité abstraite à laquelle est due la peine. Lombroso a le mérite d'avoir donné une impulsion vigoureuse à ces études négligées jusqu'à lui et, il faut le reconnaître, encore négligées aujourd'hui. Ce mérite réel justifie et explique le grand succès qu'ont obtenu les théories de Lombroso.

Mais à l'enthousiasme bruyant et tumultueux des premiers moments a succédé la période de recueillement, où se fait le travail de critique et de sélection. Il faut trier, dans l'œuvre de Lombroso, ce qui est viable et ce qui, définitivement, est mort.

Soyons-lui reconnaissants de l'impulsion qu'il a donnée aux recherches d'anthropologie, mais aussi refusons courageusement le droit de cité à ses doctrines et mettons-nous au travail, serein et sans préjugé, qui pourra refaire l'anthropologie sur des bases sérieuses.

Une dernière observation.

L'analyse de l'œuvre scientifique de César Lombroso suggère une conclusion : Elle marque la fin d'une époque et une fin peu glorieuse. Elle est aussi un grand enseignement pour nous. A l'époque des triomphes de Lombroso, on a travaillé sans nous, et ainsi on a travaillé contre nous.

C'est parce que nous sommes restés étrangers au mouvement des études qui se sont faites sur la criminalité, du point de vue biologique, dans ces cinquante dernières années, parce que ces recherches ont été faites sans notre collaboration et, chose plus importante, sans notre critique, c'est pour cela qu'elles ont abouti à des affirmations hostiles à nos idées. C'est pourquoi nous avons le devoir, aujourd'hui, de prendre part au renouvellement de l'anthropologie criminelle qui s'accomplit de nos jours, surtout par les écoles allemandes. En ce moment, les constructions enfantines et simplistes des anthropologistes italiens tombent en ruine. On voit se dresser les lignes de conceptions nouvelles fondées sur la recherche scientifique sans préjugés. C'est le moment de répéter ce que disait dans la Revue Néo-Scolastique M. Maus, au lendemain du quatrième congrès d'anthropologie criminelle tenu à Genève : « Les recherches de l'anthropologie criminelle, comme toutes celles de la psychologie expérimentale, ne sont l'apanage d'aucune école. Le champ d'exploration est assez vaste pour recevoir tous les travailleurs de bonne volonté et il faut espérer que les spiritualistes ne seront pas les moins actifs. De même que les absents ont souvent tort, les doctrines qui se tiennent à l'écart sont exposées à être mal connues et mal jugées. Par la force des choses, les progrès accomplis sans elles paraissent trop souvent s'être faits contre elles » [1]).

Au lendemain des funérailles de Lombroso et de sa doctrine, à ce moment où les hommes d'étude s'attellent à la refonte de l'anthropologie [2]), veillons à ne pas retomber dans l'erreur d'autrefois.

Prof. Dott. A. Gemelli, O. F. M.,
co-directeur de la *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*.

1) Revue Néo-Scolastique, novembre 1896, p. 397.

2) Sur la direction prise par l'anthropologie dans la solution des problèmes abordés, mais non résolus par Lombroso, on peut voir mon ouvrage : *Le dottrine moderne della delinquenza*, Libreria editrice Fiorentina, 2a ed., 1910.

VI.

UN CENTRE NÉO-THOMISTE EN COLOMBIE.

Parmi les institutions qui ont pris à cœur la tâche de propager l'influence thomiste, il en est une fort peu connue encore en Europe et qui a pourtant bien des droits à l'attention. C'est le Collège de Notre-Dame du Rosaire, à Bogota. Nous ne lui devons aucun ouvrage de premier ordre ; mais il a puissamment contribué à implanter la philosophie de saint Thomas dans la république colombienne. Dès 1886, il adopta le programme de Léon XIII. Il est demeuré fidèle à la ligne de conduite qu'il se traça alors, et le succès le plus complet a couronné ses efforts.

Le Collège du Rosaire n'est pas né d'hier. Dans ce nouveau monde où les plus fameuses universités comptent à peine quelques années d'existence, son origine est relativement ancienne. Il fut fondé vers le milieu du dix-septième siècle par l'archevêque de Bogota, Cristobal de Torres, un dominicain espagnol nommé à ce poste par Urbain VIII (26 octobre 1634) et qui fut le grand organisateur religieux du pays.

Le 11 septembre 1645, Torres sollicita du roi Philippe IV le pouvoir de fonder dans le Nouveau Royaume un centre d'éducation de premier ordre. Par décret daté de Madrid, le 16 décembre 1651, Philippe acquiesça. Il voulut même prendre part à la fondation et, après avoir approuvé les constitutions, il admit le nouvel établissement sous son patronage.

Le nom que le collège porta tout d'abord et qu'il porte aujourd'hui encore fut celui de *Colegio Mayor de Nuestra Senora del Rosario*. Dans l'Espagne du dix-septième siècle, un Collège majeur se distinguait d'une université en ce qu'il admettait des élèves internes que l'université n'admettait pas. Les études étaient d'ailleurs identiques. Identiques aussi étaient les degrés universitaires que le Collège majeur et l'université proprement dite pouvaient conférer.

Nous trouvons des Collèges majeurs à Valladolid, à Lérida, à Alcala, à Salamanque. Ce fut le Collège de Salamanque que Torres prit pour modèle. C'est sur ses constitutions qu'il modela les statuts.

Le personnel du Collège du Rosaire se compose : de quinze boursiers entretenus par l'établissement et qui le représentent devant le public ; d'un certain nombre d'élèves internes *(convictores)*.

Torres avait déclaré les archevêques de Bogota, ses successeurs, patrons perpétuels du collège. Un procès ayant éclaté plus tard

entre l'archevêque de Bogota et les religieux dominicains, le roi d'Espagne déclara le patronage du collège privilège exclusif de la couronne. Après la guerre de l'indépendance, lorsque la Nouvelle-Grenade se fut séparée de la métropole, le président de la république hérita du privilège possédé par le monarque espagnol.

Les constitutions primitives du Collège du Rosaire présentent certains points fort curieux, dont plusieurs ont dû être aujourd'hui forcément modifiés. Il y est statué, par exemple, que les bourses de l'établissement ne pourront être données qu'à des jeunes gens appartenant à la noblesse.

Les statuts du Collège du Rosaire sont animés cependant par un esprit essentiellement républicain, ce qui est d'autant plus étrange qu'ils ont été dictés dans un siècle de monarchie absolue. Nous y voyons un recteur et un vice-recteur élus, un conseil de gouvernement, le droit de représentation, la liberté de la parole. Cette atmosphère de liberté expliquerait-elle pourquoi nous trouvons un si grand nombre d'enfants du Rosaire parmi les héros de l'indépendance ?

Le 18 décembre 1653, le Collège du Rosaire s'ouvrit avec treize jeunes nobles que le fondateur lui-même revêtit de l'épitoge.

Instabilité des choses de ce monde ! A peine quelques ruines indiquent l'emplacement où florissait jadis le fameux Collège Arzobispo de Salamanque. Le Nouveau Royaume de Grenade, ce précieux joyau de la couronne des rois de Castille, a lui-même depuis longtemps disparu. La Grande Colombie de Bolivar a vécu « l'espace d'un matin ». Et sur les ruines de la Grande Colombie les gouvernements se sont succédé et ont été renversés. Le Collège du Rosaire existe aujourd'hui encore tel que Torres l'a fondé. Il est régi par les mêmes constitutions ; il est inspiré par le même esprit.

Les vicissitudes ne lui ont certes pas manqué. Et tout d'abord la guerre de l'indépendance. Pendant que les héros qui avaient puisé au Rosaire les premières leçons de patriotisme et de liberté donnaient leur vie sur le champ de bataille, le général espagnol Murillo, résolu d'étouffer dans des flots de sang la révolution naissante, transformait le collège en prison. Ce fut entre ses murs que l'héroïne colombienne La Pola passa ses derniers instants. On vénère comme une relique nationale l'escalier par où descendit le savant Caldas pour monter à l'échafaud.

Sont venues ensuite les guerres intestines qui ont transformé le collège en caserne. Pendant la longue et sanglante guerre de 1899, la bibliothèque a péri presque tout entière ; la plus grande partie des archives a été détruite.

Le Collège du Rosaire possédait primitivement les quatre facultés

des lettres, de théologie, de médecine et de droit. La théologie et la médecine s'en étant successivement détachées, il se trouva réduit aux deux facultés des lettres et de jurisprudence. Plus tard, la faculté de jurisprudence elle-même cessa de lui appartenir, de sorte que, vers l'année 1890, la célèbre institution se trouvait réduite au niveau d'un simple lycée. Une nouvelle ère de prospérité ne tarda cependant pas à s'ouvrir. Sous l'administration de Miguel Antonio Caro, le collège recouvra son autonomie et fut autorisé à conférer de nouveau des grades universitaires. Enfin, en 1905, le général Rafael Reyes, président de la république, rétablit solennellement la faculté de droit. Le Collège du Rosaire est donc de nouveau constitué en université. Il est une fois de plus le centre de la vie intellectuelle du peuple colombien.

*
* *

Depuis l'indépendance de la république colombienne jusque vers l'an 1885, la philosophie sensualiste de Destutt de Tracy et la morale utilitaire de Bentham furent enseignées dans toutes les écoles de la république. Il y eut de temps à autre pourtant des hommes éminents qui comprirent qu'une voie nouvelle allait s'ouvrir à la philosophie et qui, en conséquence, ne craignirent pas de s'écarter des chemins battus. Ricardo Carrasquilla (1827-1886) fonda à Bogota une école d'enseignement primaire et secondaire qu'il appela le *Lycée de l'Enfance* et où il enseigna la philosophie de Balmès. C'est à cette école que furent formés quelques-uns des futurs néo-thomistes colombiens.

Vers la même époque (1865), l'illustre jurisconsulte José Vicente Concha (1831-1882) fonda le *Collège Pie IX* et y établit des chaires de littérature, de philosophie et de droit. La chaire de philosophie fut confiée à Miguel Antonio Caro qui devait plus tard se rendre célèbre comme homme d'Etat et à qui revient l'honneur d'avoir le premier introduit en Colombie les doctrines philosophiques de Sanseverino. Ce fut alors que M. Caro écrivit son *Etude sur l'Utilitarisme*, aujourd'hui encore fort appréciée en Colombie.

En 1886, la philosophie scolastique fut rétablie au Collège du Rosaire. Le recteur du collège était alors Carlos Martinez Silva. Il offrit la chaire de philosophie à Joaquin Gomez Otero.

M. Gomez Otero était déjà fort connu. C'était lui qui, quelques années auparavant, avait introduit l'enseignement scolastique au séminaire de Bogota. Nommé professeur au Rosaire, il ne fit donc que continuer son œuvre, mais dans un milieu plus vaste et avec des moyens d'action plus efficaces. Le mouvement thomiste com-

mençait d'ailleurs à recruter de nombreux adeptes. Les Jésuites venaient de fonder le Collège de San Bartolomé d'où ils contribuaient de tout leur pouvoir au succès de l'œuvre nouvelle.

Enfin, en 1891, M. Rafael Maria Carrasquilla fut nommé recteur au Rosaire. L'influence de M. Carrasquilla était déjà considérable et ses talents indiscutés. Sa réputation s'accrut encore quand, quelques années plus tard (1895), il publia son *Essai sur la doctrine libérale*. Ce n'était pas seulement un philosophe qui venait de se révéler ; c'était surtout un grand écrivain. Son adhésion aux doctrines de saint Thomas d'Aquin ne laissait d'ailleurs aucun doute. Il s'en était expliqué fort nettement depuis longtemps déjà [1].

On adopta pour livre de texte le traité de philosophie de M. Vallet. M. Gabriel Rosas, professeur de logique et d'anthropologie, en donna une traduction espagnole.

Quelques œuvres originales ne tardèrent d'ailleurs pas à apparaître. En 1897, M. Luis Maria Mora publia ses *Notes sur Balmès*. L'année suivante (1898) parut l'ouvrage de Samuel Ramirez intitulé *La philosophie positive*. Son livre est une des bonnes études sur le positivisme publiées en langue espagnole.

Le recteur et les professeurs du Rosaire sentirent bientôt la nécessité d'un organe qui répandît dans l'Amérique espagnole les principes philosophiques professés à Bogota. La Revue du Collège du Rosaire fut donc fondée (1905). Philosophique et littéraire à la fois, soucieuse et du beau et du vrai, elle a répondu à un besoin réel chez ces populations des Andes qui ne reçoivent que si rarement les publications européennes. Elle figure avec honneur dans la littérature de l'Amérique du Sud où, jusqu'à présent, nous ne connaissons rien de mieux. C'est dans cette revue que les thèses de doctorat du collège sont ordinairement publiées. M. Francisco Maria Rengifo, professeur au Rosaire, y faisait paraître récemment une étude comparative des doctrines thomistes et de la science moderne. Dans cette étude, M. Rengifo se livre à quelques réflexions qui, à coup sûr, sont originales.

Les professeurs du Collège du Rosaire ont entrepris tout récemment la publication d'un cours élémentaire de philosophie scolastique. La *Logique*, due à M. Julian Restrepo Hernandez, a été publiée en 1907. Elle a mérité les éloges de plusieurs hommes éminents, entre autres du célèbre critique Rufino José Cuervo. Elle contient, entre autres choses, une théorie des modes du syllogisme hypothétique qui constitue une contribution directe de l'auteur au domaine de la logique.

1) Carrasquilla, *Sobre el estudio de la filosofia. Repertorio colombiano*, 1881.

Le thomisme du Collège du Rosaire est d'ailleurs un thomisme à vues très larges. Je ne citerai à ce propos qu'un article des constitutions nouvelles qui ont été promulguées il y a quelques années :

« Attendu que ce collège doit être, selon l'expression de son fondateur, un séminaire de la doctrine de saint Thomas et que Sa Sainteté Léon XIII, dans l'encyclique *Æterni Patris*, a recommandé l'enseignement de la philosophie suivant l'esprit du Docteur Angélique, nous désirons que les classes de philosophie soient conformes à la volonté du susdit Pontife Romain ».

« Avant de prendre possession de leurs chaires respectives, les professeurs de philosophie devront donc prêter le serment commandé par les anciennes constitutions ».

« Qu'ils se souviennent néanmoins que l'esprit de saint Thomas est un esprit de vaste liberté dans les investigations philosophiques et de soumission aux seules vérités de foi ; que le saint docteur nous recommande l'étude des maîtres qui nous ont précédés pour nous approprier les résultats heureux de leurs recherches et nous écarter de leurs erreurs ; et que Léon XIII lui-même nous avertit que si, parmi les doctrines scolastiques, il en est dont la subtilité excessive ou la méthode soient en désaccord avec les théories admises dans les temps modernes, et qui paraissent improbables, il n'entre nullement dans ses vues de les proposer à l'imitation de notre siècle [1]) ».

Et ce ne sont pas de vains mots qu'on vient de lire. Les articles de M. Liborio Zerda sur le radium, de M. Vergara y Velasco sur le rôle des lois mathématiques en esthétique, ou de M. Barrera sur le système nerveux nous montrent qu'entre les Cordillères on est fort bien au courant de ce qui se passe ailleurs.

On notera avec intérêt la part que prennent à l'œuvre de l'enseignement supérieur les hommes politiques de la Colombie.

Si nous parcourons la liste des professeurs du Collège du Rosaire, nous y trouvons des hommes tels que M. Francisco de Paula Barrera, ex-représentant au Congrès National, membre de l'Académie Nationale d'Histoire ; M. Liborio Zerda, membre de l'Académie de Médecine, ex-ministre de l'Instruction Publique ; M. Vergara y Velasco, général de division de l'armée de la république ; M. Gabriel Rosas, procureur général de la nation. Ce fait témoigne d'une largeur d'esprit qui est certes tout à l'honneur des Colombiens.

JOSEPH LOUIS PERRIER.

New-York, septembre 1909.

1) Revue du Collége du Rosaire, II, pp. 315-316.

BULLETINS BIBLIOGRAPHIQUES.

II.

BULLETIN D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE.

Ouvrages généraux. — La première partie du *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de Ueberweg-Heinze a paru l'an dernier, en dixième édition [1]. M. Praechter a repris la lourde tâche de remettre à jour ce précieux manuel. La *bibliographie*, qui en fait le principal mérite, a été soigneusement complétée ; en même temps l'ordonnance extérieure a été avantageusement modifiée ; seules les éditions des œuvres originales de l'antiquité ont gardé leur place en petit texte dans le corps de l'ouvrage : tout le reste de la littérature relative aux philosophes et à leurs systèmes a été rejeté en appendice à la fin du volume (pp. 1* à 125*) ; chaque fois qu'un doute pourrait s'élever au sujet de la place à assigner à un ouvrage de caractère mixte, l'éditeur a eu soin de le mentionner de part et d'autre. Ainsi l'on a su éviter les inconvénients pouvant résulter de cette disposition nouvelle, sans en perdre les avantages fort réels ; un des moindres n'est pas l'allégement du texte, débarrassé désormais d'une masse trop considérable d'éléments amorphes. Un index très complet des noms propres et des choses termine le volume et contribue à faire de l'ouvrage un instrument de travail excellent.

Depuis longtemps, il était impossible de se procurer au complet l'histoire de la *Philosophie des Grecs* de E. Zeller ; la 1re partie du troisième volume, traitant de la philosophie postaristotélicienne antérieure au néo-platonisme, n'avait pas encore été rééditée ; depuis quelques mois elle a enfin paru en 4e édition par les soins

1) *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie* fortgeführt von *Max Heinze*. Erster Teil : *Das Altertum*. Zehnte Auflage herausgegeben von Dr. Karl Praechter. Berlin, Mittler u. Sohn, 1909. XII-362-178 pp. Pr. 9 Mk.

de M. F. Wellmann, que l'auteur, quelque temps avant sa mort, avait chargé de ce travail [1]). Lui-même d'ailleurs avait copieusement annoté son propre ouvrage : l'éditeur s'est contenté de reproduire le plus littéralement possible ces annotations, et d'apporter de-ci de-là une correction d'importance secondaire. Ainsi cette édition posthume nous donne encore l'œuvre du maître, et complète son monumental ouvrage, dont les défauts ont été plus d'une fois relevés, mais dont les mérites ne se discutent plus.

Présocratiques. — La période antérieure à Socrate a suscité de nombreuses études de détail dans les revues historiques et philologiques. Avec quelques monographies plus étendues, mais forcément assez restreintes cependant, elles témoignent de l'intérêt que portent les chercheurs à ces obscures origines. Une autre manifestation s'en trouve dans la réédition de l'ouvrage capital de H. Diels : *Die Fragmente der Vorsokratiker* [2]). Publié pour la premiere fois en 1903, il s'est trouvé rapidement épuisé ; son infatigable auteur s'est aussitôt remis au travail, et a pu livrer au public, dès 1906, un premier volume entièrement retravaillé ; un second le suivit bientôt, mais bien qu'enrichi d'un index des références et d'une table des noms propres, il attend encore un fascicule complémentaire qui contiendra un index des mots, surtout des mots techniques, fruit du travail de M. W. Krantz. Grâce à ces précieuses tables, cet incomparable instrument de travail va doubler de valeur ; M. Diels mérite une fois de plus la reconnaissance de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la pensée antique. Il a eu soin, dans sa nouvelle édition, de laisser aux paragraphes leurs numéros d'ordre de manière à rendre possible aux possesseurs de la première l'usage des index. Le premier volume ne contient que les fragments des présocratiques proprement dits, avec traduction allemande, mais sans notes ; le second les appendices relatifs aux poèmes cosmologiques et astrologiques du vi^e siècle, aux prosateurs cosmologues et gnomiques, et à la sophistique ancienne ; puis les notes et remarques sur le contenu du premier volume, enfin les tables précitées. Sur une foule de points de détail les textes de la première

1) *Die Philosophie der Griechen*, von Dr. Eduard Zeller, dritter Teil, erste Abteilung : *Die Nacharistotelische Philosophie*, erste Hälfte. 4. Auflage herausgegeben von Dr. Eduard Wellmann ; Leipzig, O. R. Reisland, 1909. XIII-864 pp. Pr. 16 Mk.

2) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch von Hermann Diels. Zweite Auflage, Erster Band. Berlin, Weidmann, 1906. XII-466 pp. Pr. : 10 Mk. — Zweiter Band, Erste Hälfte, *ibid.*, 1907, VIII-467-864 pp. Pr. : 10 Mk.

édition ont été corrigés et complétés, des fragments inconnus ou négligés ont été rapportés, quelques courts chapitres nouveaux sont venus s'insérer dans la série : 35ᵃ sur Ocellus (vol. I, p. 264), 68ᵃ sur l'Astronomie d'Hésiode, 73ᵃ sur les Sept Sages, 73ᵇ sur la Sophistique en général (vol. II, pp. 499, 518, 524). Toutes ces améliorations laissent l'espoir fondé que cette seconde édition, aussitôt complétée, sera rapidement suivie d'une troisième, où l'on ne trouvera plus même les quelques légers défauts de détail, qu'une critique pointilleuse pourrait découvrir à celle-ci.

Platon. — Une thèse récente de M. A. Diès porte sur un point intéressant de la doctrine platonicienne : *la définition de l'Être et la nature des Idées dans le* Sophiste [1]). La question qu'il tente de résoudre est exactement celle-ci : « Est-il vrai que la définition de l'Être, formulée dans le *Sophiste*, entraîne ou bien annonce ou, tout au moins, accompagne une conception nouvelle de la nature des Idées ? » (p. 1). Contre Gomperz, Stern et d'autres critiques contemporains, il donne une réponse négative, qu'il développe de la manière suivante : l'opposition du couple mouvement-repos n'est introduite dans le dialogue que pour établir clairement la réalité du non-être, grâce à l'irréductibilité évidente de ces termes (ch. I) ; à son tour, la définition de l'Être par le pouvoir de pâtir et d'agir n'a qu'une valeur provisoire : elle sert seulement d'introduction à l'opposition du mouvement et du repos (ch. II) ; le mouvement attribué à l'οὐσία n'est que l'état passif de l'objet connu ; cette οὐσία elle-même ne désigne directement que la réalité intelligible des Amis des Idées, non les Idées platoniciennes (ch. III) ; le mouvement actif n'existe que dans le παντελῶς ὄν, qui est identique au monde sensible et non point au Tout (τὸ πᾶν, τὰ πάντα), ni à l'Être (τὸ ὄν, τὰ ὄντα) (ch. IV) ; enfin, on aboutit par là à ce qui est le progrès essentiel du présent dialogue sur ses devanciers : la théorie de la communauté des genres, déjà esquissée antérieurement, mais arrivée ici à maturité. C'est le problème du devenir et de l'erreur, la nécessité d'assigner dans la réalité une part positive au non-être, qui a amené Platon à formuler explicitement cette théorie, à ce point de l'évolution de sa pensée : on peut donc la considérer comme un développement naturel de la théorie même des Idées, sans recourir à la nouvelle définition de l'être par le pouvoir de pâtir et d'agir (ch. V). — Il est facile de voir que dans cette interprétation, l'immu-

1) *La définition de l'Être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, par Auguste Diès. Paris, Alcan, 1909 ; a-c-VII-189 pp. ; prix : 4 fr.

tabilité des Idées est pleinement sauvegardée : d'une part, on ne peut pas leur attribuer le mouvement actif (vie, pensée, conscience), de l'autre, le mouvement passif, que logiquement on doit leur reconnaître tout comme à l'οὐσία des Amis des Idées, — ce mouvement n'étant que le fait d'être connu, — ne comporte pas un changement dans les Idées elles-mêmes. — Quant à l'identification historique des Amis des Idées, M. Diès avoue son embarras : ce ne seraient ni Platon dans la période antérieure au *Sophiste*, ni les Mégariques, ni des tenants arriérés du platonisme, mais plutôt quelque secte inconnue. L'auteur ne croit pas que, pour n'avoir pu résoudre ce point de détail, sa thèse générale s'en trouve infirmée et il maintient ses conclusions : « le *Sophiste* ne combat pas la théorie classique des Idées, le *Sophiste* ne transforme pas la théorie classique des Idées ; le *Sophiste* ne combat pas, ne transforme pas Platon » (p. 133).

Une question moins souvent traitée est abordée par M. Robin dans son étude sur la *Théorie platonicienne de l'Amour* [1]). Sa méthode d'exposition est fort simple : un premier chapitre reproduit en résumé les parties du *Lysis*, du *Banquet* et du *Phèdre* relatives à l'Amour ; l'auteur examine ensuite les relations chronologiques de ces trois dialogues entre eux et avec le *Phédon* (ch. II) ; enfin il présente (ch. III) un essai d'interprétation de la théorie de l'Amour, basé sur les résultats de cette critique. Une originalité de ce travail consiste précisément dans l'effort tenté pour déterminer le développement de la pensée platonicienne sur ce point particulier, et pour en montrer la continuité aussi bien dans l'ordre chronologique que logique. Pour l'auteur, le *Phèdre* est non seulement postérieur au *Banquet*, mais même voisin des derniers dialogues de Platon ; le *Banquet* et le *Phédon* sont à peu près contemporains et antérieurs au *Phèdre*. Un aperçu même rapide des arguments, souvent fort ingénieux, au moyen desquels M. Robin arrive à ces conclusions, nous entraînerait trop loin. Sa chronologie une fois fixée, il croit pouvoir établir les résultats suivants : l'Amour est d'une nature essentiellement synthétique et intermédiaire ; comme tel c'est un démon ; sa fonction est d'unir les qualités opposées entre lesquelles il est médiateur. Par son importance dans l'activité de l'âme, qu'il pénètre tout entière, il est, comme la Dialectique, mais à un degré moindre, une méthode philosophique, dont la fin se trouve dans la contemplation de l'Idée ; car le Beau qu'il recherche est une Idée, « exprimant un rapport

1) *La théorie platonicienne de l'Amour*, par Léon Robin. Paris, Alcan, 1908 ; 227 pages. Prix : 3,75 fr.

universel et fondamental de toutes choses » (p. 226), une porte ouverte sur l'Idée même du Bien, qui par lui se manifeste à nous. C'est là ce qui fonde la valeur morale de l'Amour ; pour qu'elle subsiste, il faut qu'il ne s'égare point dans le sensible, dans lequel il prend son point de départ, qu'il s'élève jusqu'à l'Intelligible, pour lequel l'Ame est faite. — L'exposé assez obscur et diffus que M. Robin fait de cette interprétation n'est pas de nature à convaincre facilement de son bien fondé ; mais on ne saurait nier le soin scrupuleux qu'il a mis à l'établir par le détail, ni l'ingéniosité qu'il a dû déployer pour ramener à l'unité tant les exposés mythiques divers, que les théories générales de Platon.

A signaler, à propos des recherches chronologiques de M. Robin, un court article de M. Goedeckemeyer dans l'Archiv für Geschichte der Philosophie [1]), sur la succession de tous les Dialogues postérieurs à la période socratique : le développement des idées est le seul critérium employé par l'auteur ; il place le *Phèdre* en tête d'une série qu'il qualifie d' « érotique », où il serait suivi de l'*Euthydème*, du *Cratyle*, du *Banquet*, et du commencement de la *République*, auquel le *Phédon* serait encore postérieur.

Dans la même revue, Mme I. Hammer Jensen consacre deux articles aux rapports doctrinaux de Platon avec l'atomisme de Démocrite [2]) qu'il n'aurait connu que pendant qu'il composait le *Timée* ; ainsi s'expliquerait le manque d'unité qu'on remarque dans la cosmogonie de ce dialogue.

Pour ce qui regarde les rapports d'Aristote avec le platonisme, nous rangerons les ouvrages qui y ont trait sous la rubrique suivante.

Aristote. — M. Gomperz a terminé son ouvrage sur les *Penseurs de la Grèce*, dont le troisième et dernier volume vient de paraître [3]). Il s'est vu forcé de restreindre son plan primitif et d'arrêter son exposé de la pensée hellénique aux premiers successeurs d'Aristote. Aussi, sauf un chapitre initial sur l'ancienne Académie et une quarantaine de pages consacrées à Théophraste et à Straton de Lampsaque, tout le reste du volume ne traite-t-il que de la philosophie péripatéticienne. On y retrouve la manière vivante et les peintures animées auxquelles l'auteur a habitué ses lecteurs ;

1) Vol. XXII (XV), juillet 1909, p. 435.

2) *Demokrit und Plato*, XXIII (XVI), oct. 1909, janvier 1910, pp. 92, 211.

3) *Griechische Denker : Eine Geschichte der Antiken Philosophie* von Theodor Gomperz. Dritter Band. Erste und Zweite Aufl. Leipzig, Veit et Ce, 1909 ; VIII-483 pp. Pr. 12 Mk.

on y retrouve aussi malheureusement, à côté d'une érudition indiscutable, l'esprit de système et les conceptions très personnelles, qui ne permettent pas toujours de trouver, dans ce grand talent un guide historique sûr. Il voit en Aristote deux hommes, l'observateur, héritier d'une dynastie de médecins naturalistes (der « Asklepiade ») et le dialecticien pur, disciple de Platon (der « Platoniker »). Ces deux hommes se trouvent en conflit tout le long de l'œuvre aristotélicienne, et, par leurs incessants empiètements sur leurs domaines respectifs, vicient cette œuvre dans sa totalité : tantôt l'observateur est arrêté à la surface des choses par le dialecticien, tantôt celui-ci bâtit la réalité à sa guise sans s'inquiéter des faits ; car c'est lui surtout le grand coupable, c'est lui l'auteur du système physique pour lequel M. Gomperz n'a pas de mots trop durs : en particulier, la théorie des quatre éléments est prise comme exemple de ce criant défaut d'esprit d'observation dans le domaine où il viendrait le mieux à propos (ch. VII). Mais on s'aperçoit vite que l'auteur n'a pas percé l'écorce simpliste dont est enveloppé cet exposé systématique des phénomènes. Avec une insistance lassante, il refait à chaque instant ses doléances sur l'abandon séculaire de la conception atomiste dont le Stagirite aurait été la cause : on se demande, à le lire, comment il peut englober dans une même admiration la construction *a priori* de Démocrite et l'hypothèse atomique moderne, dont tout le mérite se trouve précisément dans la partie qui ne lui est pas commune avec son homonyme de l'antiquité. — La théorie générale de la connaissance et l'ontologie aristotéliciennes ne trouvent pas grâce non plus aux yeux de M. Gomperz : même ici le disciple de Platon ne se montre pas le maître du raisonnement pur et ses dires présentent à chaque instant des contradictions flagrantes. Sa critique de ses prédécesseurs, pour lesquels il n'a que mépris et arrogance, est souvent injuste ; et quand il en est réduit à reprendre en somme l'une de leurs découvertes, comme, par exemple, l'explication du devenir par les contraires, il l'énerve au point d'en faire une pure tautologie. Telle est du moins l'exégèse de M. Gomperz : il cite notamment cette phrase de la *Physique* (I, 5, 188^{a}37-188^{b}1) : « Le Blanc est produit du Non-Blanc, et non pas de tout Non-blanc, mais du Noir ou d'un intermédiaire », et n'y voit finalement d'autre sens que celui-ci : une chose pour être produite doit ne point exister auparavant ! (pp. 70-71). Uue lecture même rapide du reste du chapitre suffit pour se convaincre que l'affirmation du Stagirite a une portée bien plus considérable. — La discussion des notions de hasard et de nécessité (ch. X) est plus pénétrante et aboutit à cette conclusion que, malgré les apparences,

Aristote n'admet pas l'existence absolue du hasard et ne met par conséquent point de limites au déterminisme causal. — L'exposé de ses connaissances en histoire naturelle se ressent immédiatement des préférences de l'auteur pour cette partie de l'œuvre aristotélicienne : sans négliger de faire à l'occasion une critique modérée, il s'y rapproche davantage de la sereine objectivité de l'histoire. En psychologie, il attribue sans l'établir, une immortalité impersonnelle à l'Intellect actif, et tente d'harmoniser avec cette conception les dires obscurs du maître, de manière à relier sa théorie à des vues populaires et à la mystique pythagoricienne. Il ne réussit pas non plus à réduire à l'unité les fragments épars de la théodicée péripatéticienne ; c'est, d'après lui, un monothéisme qui n'est point indemne de tendances panthéistiques. Et quand la question de l'unité de Dieu l'amène à décrire le système astronomique des sphères homocentriques, il ne trouve que le terme de *fétichisme* pour caractériser l'hypothèse d'une multiplicité de moteurs immatériels ! C'est heureusement dans un esprit plus large, — et d'une manière plus ample d'ailleurs, — que, dans la seconde moitié du volume, se trouvent exposées l'Ethique, la Politique et l'Esthétique du Stagirite. Il est à remarquer à ce propos que ces parties de son œuvre ont toujours eu plus d'attrait pour les esprits modernes ; en les appréciant, ils risquent donc moins de se montrer trop sévères et d'aboutir à un manque d'objectivité, causé lui-même par un défaut de sympathie. — La haute personnalité scientifique de M. Gomperz assure à son ouvrage une large diffusion ; c'est une raison de plus de relever avec soin ce qui, dans son volume, pourrait amener un lecteur à porter un jugement par trop sommaire sur une des plus belles intelligences de l'antiquité.

C'est au nom de son génie, — à côté des raisons d'un autre ordre, — que M. Dupréel veut lui enlever la paternité du traité des *Catégories* [1]). Il soutient contre Zeller l'unité d'auteur des deux parties du traité (Théorie et Hypothéorie) : cette manière de voir n'est pas faite pour nous déplaire ; néanmoins, la discussion doctrinale par laquelle l'auteur veut établir sa thèse ne nous paraît pas convaincante.

Une contribution plus directe à la logique péripatéticienne se trouve dans la courte étude du P. Roland-Gosselin, O. P., sur *l'Induction chez Aristote* [2]). L'induction des *Premiers analytiques*,

1) Arch. für Geschichte der Philos. XXII (XV), janvier 1909, p. 230.
2) Revue des Sciences philosophiques et théologiques, janvier 1910, pp. 39-48.

tout comme celle des *Topiques*, appartiendrait exclusivement à la dialectique. La méthode expérimentale moderne n'aurait pas son équivalent dans l'*Organon*, si ce n'est dans son résultat, car elle doit arriver en quelque sorte à exprimer l'essence. Les principes universels de la science, qui sont le fruit d'une autre ἐπαγωγή, décrite dans les *Analytiques Postérieurs*, doivent également y aboutir.

La conception aristotélicienne de la causalité est analysée par M. Robin dans deux articles de l'Archiv für Geschichte der Philosophie [1]; l'auteur y discute en détail l'assimilation de la relation causale au rapport des parties du syllogisme, et l'identification de la cause avec la quiddité ou la forme.

Mais un ouvrage antérieur et plus important du même auteur appelle notre attention : c'est la thèse principale qu'il a publiée en même temps que son étude sur la *Théorie platonicienne de l'amour*. La théorie de Platon dont il s'agit ici est celle des Idées et des Nombres, mais « *d'après Aristote* » [2]. Dans le titre du livre, cette partie a son importance, car elle révèle la méthode assez originale de l'historien : décidé à mener une enquête étendue sur le contenu et la signification de la philosophie de Platon, il a voulu se borner tout d'abord à ces questions capitales du système ; mais, frappé des difficultés que rencontre l'interprétation systématique des *Dialogues*, il a résolu de s'adresser en premier lieu aux héritiers de la pensée platonicienne, Aristote et les péripatéticiens, l'Académie et les néo-platoniciens, et de reconstruire, au moyen de leurs témoignages, la doctrine du maître, tout comme s'il n'en avait pas laissé lui-même de monuments. C'est la première partie de cette vaste entreprise que M. Robin a réalisée dans le présent volume. Il se divise en trois livres, consacrés respectivement à la théorie des Idées, à celle des Nombres et des Figures, et aux principes ; dans chacun d'eux et dans leurs sous-divisions, l'auteur reproduit successivement l'exposé et la critique de la doctrine platonicienne d'après Aristote, puis il examine lui-même l'un et l'autre au point de vue de leur valeur intrinsèque et de leur signification historique par rapport à la pensée de Platon. Adoptant dans ses expositions un procédé analogue à celui de Zeller dans sa *Philosophie der Griechen*, il suit de très près les textes aristotéliciens, et justifie abondamment dans ses notes les sens qu'il leur attribue : aussi les soins scrupu-

1) XXIII (XVI), octobre 1909, janvier 1910, pp. 1 et 184.

2) *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*. Etude historique et critique par Léon Robin. Paris, Alcan, 1908, XVII-700 pp. Prix : 12,50 fr.

leux qu'il a mis à cette partie de son travail en font-ils une mine de renseignements étendus et sûrs. Quant aux appréciations qu'il donne de la polémique d'Aristote, on ne peut guère, à les lire, se défendre d'une impression défavorable : il semble qu'elles soient encore plus impitoyables que celles du Stagirite lui-même sur l'œuvre de son maître. Ce manque de sérénité est peu fait pour inspirer la confiance dans les conclusions de l'ouvrage ; dans celles-ci, l'auteur nous présente une reconstruction de la synthèse platonicienne de la réalité, telle qu'il a pu l'induire de ses documents. L'exposition directe, les critiques, les survivances, voilà les trois sources où il a puisé ; en reliant entre eux les éléments ainsi obtenus par des déductions et des hypothèses, il a abouti aux résultats suivants. — L'existence des Nombres idéaux et des Figures idéales n'est pas en contradiction avec celle des Idées ; bien au contraire, ce sont des principes supérieurs, qui complètent l'intelligibilité du monde idéal. Les Nombres idéaux occupent le point le plus élevé de l'échelle de la réalité : ils sont « les modèles des Idées... en tant que types de l'organisation interne de chaque Idée » (p. 586) ; car, bien que simples, les Idées impliquent une multiplicité de relations, dont les Nombres sont les lois. Ils ont pour principes l'Un et la Dyade du Grand et du Petit, dont les autres peuvent se déduire génétiquement : ils s'arrêtent d'ailleurs à la Décade, l'explication de l'ordre interne des Idées ne demandant point des types plus nombreux. Immédiatement au-dessous d'eux viennent les Figures idéales : l'étendue qu'elles paraissent impliquer, n'a rien de spatial, car elles sont des substances qualitativement déterminées et indivisibles. Leurs principes qui « ne sont qu'une modification des principes primitifs, à laquelle la formation même de la série des Nombres idéaux a donné naissance,... sont la Direction pure, forme simple de la ligne, analogue à l'Un, et l'Intervalle ou la χώρα », modèle de l'étendue géométrique (p. 587). Les Figures sont antérieures aux Idées, car, de même que les qualités des corps élémentaires sont réductibles à des relations géométriques, de même les Idées, types spécifiques de la qualité, doivent avoir des modèles particuliers de leur organisation dans l'ordre qualitatif : ce sont là les Figures idéales. Mais, entre les Idées et le Sensible, il y a encore d'autres intermédiaires ; et ces échelons inférieurs de la réalité se trouvent entre eux dans des relations analogues aux rapports mutuels des entités supérieures. Les nombres arithmétiques et les figures géométriques, images immobiles et éternelles des Nombres et des Figures de l'ordre idéal, étant divisibles et combinables d'une infinité de manières, jouent par rapport au Sen-

sible le rôle que les Idées-Nombres et les Idées-Figures remplissent par rapport aux Idées. Mais encore ne suffisent-ils pas à lier l'Intelligible au Sensible : l'Ame du monde vient s'y joindre : unie au corps formé des déterminations géométriques, elle constitue avec lui un Vivant intermédiaire, imitation du Vivant-en-soi qu'est le Monde des Idées. Ainsi, depuis la réalité la plus haute jusqu'au Sensible, les principes sont partout les mêmes, au moins par analogie : il en suffit de deux pour expliquer tout ce qui est : l'Un, principe formel, et la Dyade du Grand et du Petit, principe matériel. De l'Un, par des déterminations successives de la matière, s'engendrent toutes choses. Au terme de cette étude, on se trouve amené ainsi à ce résultat inattendu : le système de Platon, tel qu'on peut le reconstruire d'après les dires d'Aristote, se résumerait en une « procession » de l'Etre, et coïnciderait dans ses grandes lignes avec l'interprétation néo-platonicienne.

Un autre essai, qui a directement pour objet la critique aristotélicienne du platonisme, a vu le jour peu après l'ouvrage de M. Robin : c'est une étude posthume de M. J. M. Watson, qu'après bien des hésitations son maître, M. J. Burnet, s'est décidé à publier en 1909 [1]. L'auteur, enlevé trop tôt par la mort, n'avait pu mettre la dernière main à son travail : aussi cette brève esquisse mérite-t-elle encore plus notre estime par ce qu'elle promet que par ce qu'elle donne, bien que son contenu ne manque nullement d'intérêt. On y examine successivement les critiques d'Aristote qui sont d'ordre métaphysique, celles dirigées contre le *Timée*, celles qu'on trouve dans la *Politique* et dans l'*Ethique*. Les premières seules sont traitées avec quelques développements. L'auteur pose à leur sujet cinq problèmes (p. 10) : 1. Dans la *Métaphysique*, A. 6, Aristote attribue à Platon une doctrine qu'on n'aurait jamais pu tirer du texte des *Dialogues*. 2. La doctrine qu'Aristote discute, diffère parfois très notablement de celle des *Dialogues :* ainsi, il exclut de la théorie platonicienne l'existence d'Idées des choses artificielles, des négations, des relations. 3. Il endosse à Platon une théorie des Nombres idéaux, telle que les critiques ont trouvé difficile de la regarder de la part de Platon comme une théorie philosophique sérieuse. 4. On a soutenu que la transcendance des Idées, dont Aristote fait le centre de ses attaques, ou bien n'a pas été admise du tout, ou bien a été abandonnée par Platon à la fin de sa carrière. 5. Enfin, d'après Aristote, Platon n'aurait reconnu l'existence ni des

1) *Aristotle's Criticisms of Plato*, by the late J. M. Watson. Oxford, University Press, 1909 ; 88 pp. Prix : 3 s. 6 d.

causes finales, ni des causes efficientes, alors que, dans les *Dialogues*, il parait y insister autant que son disciple. — Avec beaucoup de doigté et une modération remarquable, l'auteur discute ces cinq « apories ». Le *Parménide*, dont il croit devoir soutenir l'authenticité, crée une grosse difficulté historique qui pèse sur la solution de la quatrième question : il avoue ne pouvoir la tirer au clair ; mais, quant au reste, il arrive à poser les conclusions suivantes (p. 62) : 1. Tout tend à montrer qu'Aristote ne s'est point trompé sur la signification des principes platoniciens. 2. Ses assertions sur l'étendue du monde des Idées sont exactes. 3. Par rapport aux Nombres idéaux, il y a comme un malentendu de part et d'autre : chacun des deux adversaires a raison d'affirmer ce que l'autre nie, leurs affirmations étant justes en fonction de leurs propres théories, mais celles-ci présentent des oppositions trop principielles sur ce point pour pouvoir se rencontrer dans la discussion. 4. La transcendance des Idées a été exagérée par Aristote, sans qu'on puisse dire que son exposé soit une caricature. 5. Sa sévérité même vis-à-vis de l'étiologie platonicienne est fort justifiable. — On le voit, ces conclusions sont nettement favorables à Aristote. En elles-mêmes et dans l'étude qui les précède, elles méritent tout notre intérêt, et feront regretter d'autant plus que la mort soit venue mettre un terme à ces travaux, qui promettaient une riche moisson.

Malgré les critiques qu'il lui oppose, Aristote a subi profondément l'influence de son maître : le côté par lequel il est demeuré fidèle au point capital de son enseignement, fait l'objet d'un travail récent de M. Charles Werner sur *Aristote et l'Idéalisme platonicien* [1]). A travers toute l'œuvre aristotélicienne, il relève les formes diverses que l'Idéalisme y a revêtues, tout en marquant avec soin les doctrines qui débordent des cadres tracés à l'Idéalisme par Platon lui-même. Dans son livre, l'auteur adopte une division reprise de la terminologie philosophique de M. Gourd, dont il se plaît à se proclamer le disciple : la réalité, l'esprit, le bien ou la valeur, voilà les trois grands ordres auxquels répondent les trois parties de l'ouvrage ; vient s'y joindre une quatrième, traitant de Dieu, en lequel ces trois ordres se trouvent réunis et portés à leur apogée. Serrant de près le texte aristotélicien même, dans une langue limpide et pure, M. Werner nous conduit à travers la métaphysique, la psychologie, la morale et la théodicée d'Aristote, nous montrant partout l'intelligible au premier plan : comme forme et essence dans les êtres, comme âme-entéléchie

1) *Aristote et l'Idéalisme platonicien*, par Charles Werner. Paris, Alcan, 1910, XII-371 pp. Prix : 7,50 fr.

dans les vivants, comme forme intellectuelle dans la pensée, comme harmonie et moyenne dans la vertu, comme objet suprême du désir et de la pensée dans l'Etre divin. Déjà cependant dans la contingence et le hasard répandu parmi les faits naturels, dans le désir en tant que cause motrice distincte de l'objet désiré, — qui, lui, est un moteur immobile appartenant à la catégorie de l'intelligible, — il y a pour Aristote une exception à la domination universelle de l'Idée ; mais c'est surtout dans la théorie du plaisir, considéré comme fin, qu'il s'écarte de l'idéalisme, car le plaisir ne tire pas sa valeur de l'idée. A ce propos, M. Werner voit en Aristote le fondateur de la *philosophie de la valeur*, comme il est, d'autre part, le fondateur de la *philosophie de l'esprit*. C'est par ce point qu'il rattache son étude aux théories de M. Gourd. Quel que puisse être l'intérêt de ces théories, il est regrettable qu'elles se trouvent mêlées à l'exposé historique : il aurait gagné certainement en clarté, si elles y fussent restées étrangères. L'esprit de système n'est d'ailleurs pas toujours absent de ces pages : peut-être, en effet, l'auteur a-t-il, au cours de son exposé, forcé parfois la note pour faire mieux rentrer dans les cadres de l'idéalisme telle doctrine aristotélicienne, qui ne s'y prêtait pas d'une manière aussi aisée. On s'étonnera davantage de le voir, à la fin de son ouvrage, identifier Dieu avec l'âme du monde, en faisant de lui une forme réalisée dans un corps. Le raisonnement sur lequel il tente d'établir cette identification, repose, d'une part, sur les rapports de l'âme et du corps, de l'autre, sur ceux de la partie immobile et de la partie mue du premier moteur qui se meut lui-même : mais il eût fallu discuter ici la question de savoir si Aristote admet l'existence d'un premier moteur pareil ; il pose en effet cette hypothèse, en même temps que celle d'un premier moteur complètement immobile ; mais cette disjonction a manifestement pour but de démontrer que, dans l'un et l'autre cas, on aboutit à un moteur immobile, soit indépendant, soit englobé comme partie dans un être qui se meut lui-même. M. Werner s'est attaché au second membre du dilemme, mais sans montrer que ce soit là la pensée d'Aristote. Les difficultés auxquelles il se heurte d'ailleurs dans la suite de son interprétation, ne sont pas faites pour inspirer confiance en sa thèse. Aussi quand, pour conclure, il met un parallélisme entre le monde des Idées de Platon et le Dieu d'Aristote, idée unique qui renferme en elle l'être de toutes les idées subordonnées, on se sent quelque scepticisme pour une interprétation, qui aboutit aux mêmes résultats que l'aristotélisme scolastique, mais par une voie si différente.

M. Eusebietti, dans un article de l'Archiv für Geschichte der Philosophie [2]), reprend en partie la question des rapports de Dieu et du monde : Dieu y est présent comme une force qui le fait exister, comme un idéal de Beauté, de Bien et d'Ordre, sans s'identifier néanmoins avec la substance cosmique (p. 544). C'est là la réponse à la question posée au début du dernier chapitre de *Mét.* Λ : Τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον n'a pas en cet endroit un sens abstrait, mais désigne l'Être divin, qui réalise concrètement le souverain Bien. — L'analyse pénétrante que l'auteur fait de tout le passage est riche en aperçus nouveaux et pleins d'intérêt.

Avant de passer à un autre genre de travaux, nous ne pouvons manquer de rappeler l'important article du R. P. Gillet sur le *Tempérament moral d'après Aristote*, publié dans cette revue même [2]).

Depuis quelques années, un grand nombre de *traductions* d'œuvres diverses du Corpus aristotélicien témoignent de la faveur dont jouit plus que jamais l'étude du Péripatétisme : selon les cas, elles se trouvent accompagnées soit d'une réédition du texte original, soit de commentaires plus ou moins étendus, soit de quelques notes concises seulement. Quelques-unes de ces versions, parues en ces derniers temps en langue anglaise, méritent particulièrement notre attention.

C'est d'abord le *De Anima* de M. Hicks [3]). Cet important volume débute par deux introductions étendues relatives, l'une au contenu du traité, l'autre à son texte ; puis vient le texte lui-même avec un appareil critique fort complet et la traduction anglaise en regard ; suit un commentaire détaillé ; quelques appendices et les index terminent le livre. Dans la première introduction, nous relevons le passage (pp. xl-xlii) où l'auteur a mis en relief la place de la psychologie dans la philosophie et plus précisément dans la physique aristotélicienne : sa subordination aux traités généraux de physique, et sa fonction vis-à-vis des études plus spéciales des *Parva Naturalia*, et même des livres des *Parties des Animaux* et de la *Génération des Animaux*, auxquels elle sert d'introduction. Plus loin, la discussion claire, malgré sa brièveté, sur la nature des deux Intellects, est un modèle de modération et de rigueur scienti-

1) *Il problema metafisico secondo Aristotele e l'interpretazione d'un passo della metafisica* (Met. Λ, 10, 1075 b, 17-24). XXII (XV), juillet 1909, p. 536.

2) Revue Néo-Scolastique, 1909, XVI, p. 185.

3) *Aristotle. De Anima with translation, introduction and notes* by R. D. Hicks, M. A., fellow and late lecturer of Trinity College. Cambridge, University Press, 1909 ; LXXXIII-626 pp. Pr. 18 s.

fiques (pp. LXII-LXIX) : M. Hicks rejette résolument l'identification de l'Intellect actif avec l'intelligence divine ; il regarde au contraire les deux νοῦς comme deux facultés de l'âme, distinctes entre elles et distinctes également des facultés cognitives inférieures. C'est presque l'interprétation de Thomas d'Aquin : il ne peut cependant reconnaître à celle-ci une valeur historique à cause de l'immortalité attribuée à l'intellect passif. Tout en admettant que sur ce point l'exégèse thomiste est discutable, on peut regretter, à ce propos, que M. Hicks ait totalement négligé pour le reste d'y avoir recours dans son ouvrage : car, autant les commentaires du Docteur médiéval, faits sur une traduction imparfaite, sont sujets à caution pour l'interprétation des détails, autant ils jettent de lumière sur les traités du maître, quand il s'agit de découvrir la marche générale de sa pensée, parfois obscure. L'ouvrage actuel verse plutôt dans le défaut opposé : ses 400 pages de notes contiennent des discussions fort intéressantes de maint point difficile, mais secondaire ; l'indication de la suite des idées s'y trouve noyée dans la masse des explications de détail.

Sous le titre *Aristotle on his Predecessors*, M. TAYLOR [1]) a fait paraître à l'usage du public américain une traduction du premier livre de la *Métaphysique*. C'est en réalité un manuel destiné à faire connaître aux étudiants la philosophie grecque antérieure à Aristote, par cet important fragment du maître lui-même. En conséquence, on a donné à la traduction une allure assez libre de manière à en rendre la lecture plus aisée ; elle n'est accompagnée que des notes indispensables pour éclaircir quelques termes techniques et déterminer des références historiques. — L'introduction contient une notice biographique sur Aristote, un exposé rapide de l'objet de la Métaphysique et quelques remarques suggestives, qui ne manquent pas de finesse, sur la valeur historique des affirmations et des appréciations d'Aristote relatives à ses prédécesseurs ; le tout est traité d'ailleurs d'une façon tout à fait élémentaire et fort sommaire. Il en est de même des notes rejetées en appendice à la fin du volume ; elles contiennent des textes et des remarques ayant trait à la connaissance des principes universels, tirés de l'expérience, aux sens du mot *cause*, à la critique de l'Idée platonicienne du Bien, et à l'existence d'êtres mathématiques séparés. Cependant, eu égard au but visé par l'auteur, ce petit ouvrage peut rendre des services.

1) *Aristotle on his Predecessors*, being the first Book of his Metaphysics, translated from the Text Edition of W. Christ with Introduction and Notes by A. E. Taylor, M. A. Chicago, The Open Court Publishing Co, 1907, 160 pp.

Bien plus importante est la traduction intégrale de la *Métaphysique* par M. W. D. Ross. Elle forme le volume VIII de la collection complète des œuvres d'Aristote qui se prépare à l'Université d'Oxford sous la direction de MM. J. A. Smith et W. D. Ross [1]. C'est le premier des grands traités du Stagirite qui voie le jour dans cette collection [2]. Un examen superficiel suffit pour convaincre de la supériorité de cette version sur celle dont nous venons de parler ; elle serre de bien plus près le texte, sans que sa valeur littéraire en souffre. M. Taylor lui-même l'a loyalement reconnu (Mind, vol. XVIII, p. 453). L'auteur ne s'est pas proposé autre chose que de réaliser une traduction facilement maniable d'après un texte d'une valeur reconnue : il a suivi, sauf quelques divergences peu nombreuses, celui établi par Christ en 1895. Une table des chapitres en tête du livre, quelques notes brèves de-ci de-là, un index des noms et des mots (anglais), assez peu détaillé, à la fin, viennent d'ailleurs seuls s'ajouter à la version, et ne sont pas faits pour en augmenter beaucoup les mérites.

Philosophie religieuse. — Sous cette rubrique nous pouvons ranger une étude intéressante sur les *Doctrines religieuses des philosophes Grecs* par M. Louis [3]. L'auteur, voulant faire œuvre de vulgarisation, a cru bon de joindre à son travail une esquisse rapide des systèmes philosophiques dont il décrit plus longuement la partie proprement religieuse. Mais ici l'attendait une tâche ardue : quoique, dans son ouvrage, il arrive à la conclusion opposée, l'impression d'ensemble que laisse son exposé même, est celle du caractère nettement rationaliste et antireligieux de la spéculation hellénique. Evidemment, la synthèse philonienne et le néo-platonisme tout entier sont ici hors de cause : les influences religieuses de l'Orient y ont laissé une trace trop profonde ; mais pour toute la période antérieure à l'Alexandrinisme, l'attitude des philosophes grecs se résume en un effort plus ou moins sincère et plus ou moins heureux pour sauver la religion traditionnelle des coups que nécessairement ils lui portaient, tant par leurs tendances matérialistes, d'un côté, que par leur monothéisme spiritualiste, de l'autre. Aussi leur philosophie reli-

1) *The Works of Aristotle translated into English* under the editorship of J. A. Smith, M. A. and V. D. Ross, M. A. Volume VIII. *Metaphysica*, by W. D. Ross. Oxford, Clarendon Press, 1908. Prix : 7 sh. 6 d.

2) Les volumes précédemment parus contiennent *De Sensu* et *De Memoria* (1906) par T. Ross ; — les *Parva naturalia* (1908) par J. I. Beare et T. Ross ; — le *De lineis insecabilibus* (1908) par H. Joachim.

3) Paris, Lethielleux, 1909 ; VII-374 pp., 1 vol. de la Bibliothèque d'Histoire des Religions. Prix : 4 fr.

gieuse se résume-t-elle pour l'ordinaire dans ces essais de conciliation impossible ; mais encore y a-t-il des exceptions : à côté de Socrate, âme éminemment religieuse, et qui d'ailleurs n'est pas l'auteur d'un système, il y a son illustre disciple, le divin Platon. M. Louis a fort bien fait ressortir son originalité sur ce point : il en fait « le premier théologien systématique » ; en réalité, les *Dialogues* nous présentent une religion de l'Idéal, qui se superpose à la religion populaire ; les mythes de celle-ci ont d'ailleurs une valeur représentative véritable par rapport à ce qui constitue l'objet des aspirations les plus élevées de l'humanité : le monde des Idées. — Après cela, c'est bien peu de chose ce que l'auteur peut encore glaner de pensée directement religieuse, — et pour le faire, il ne manque ni de sagacité ni de finesse, — dans la théodicée, d'autre part si pure, d'Aristote, et même dans le matérialisme épicurien et stoïcien. — Cependant cette rapide synthèse du développement de la pensée religieuse raisonnée dans l'antiquité grecque mérite bien, à tout prendre, les paroles flatteuses que M. Clodius Piat adresse à l'auteur dans une lettre placée en tête du volume.

Auguste Mansion.

Louvain.

COMPTES RENDUS.

Cl. Piat, *La Morale du Bonheur*. Un vol. in-8° de VII-259 pp. de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine. — Paris, Alcan ; 5 fr.

En présence de l'incessant et formidable assaut livré à la philosophie morale, M. Piat a jugé utile de fixer les principes qui malgré tout demeurent debout.

La vie ne vaut que le bonheur qu'elle procure. Tel est, dit-il, le principe fondamental auquel tous les hommes, même les philosophes, sont forcés de se rallier.

L'obligation morale ne se base pas seulement sur la crainte ; elle n'est pas non plus une sorte de besoin naturel qui pousse l'être à agir, une nécessité d'expansion vitale; elle se fonde sur la raison.

Nous sommes obligés de suivre notre tendance naturelle au bonheur ; si l'on veut découvrir le pourquoi de cette obligation, on ne trouvera de solution valable qu'en remontant jusqu'à Dieu. C'est Lui, en tant que cause efficiente de notre nature, qui est le fondement ultime du devoir.

Qu'on ne dise pas que la volonté humaine est autonome et ne peut être soumise à Dieu : l'autonomie absolue mène à l'anarchie. Sans doute, l'homme libre et raisonnable ne doit et ne peut se soumettre qu'à ce qui est rationnel, mais le commandement divin n'est jamais irrationnel.

Les obligations auxquelles l'homme est soumis règlent notre conduite vis-à-vis de nous-mêmes, du prochain et de Dieu. L'auteur défend la valeur de ces différents préceptes contre les philosophes qui veulent n'y voir que des règles absolument relatives, imposées par le milieu social à la conscience individuelle.

A l'idée de devoir se joint nécessairement, pour tous ceux qui admettent la liberté humaine, la notion de sanction ; récompense ou châtiment, celle-ci apparaît comme un corollaire du concept de justice. La doctrine de Guyau, excluant toute idée de sanction, est « plus propre à dépiter de la vertu qu'à lui créer des adeptes, »

car, bien comprise, la récompense comme le châtiment devient un puissant auxiliaire de la vertu.

L'auteur, très averti de la critique contemporaine, estime qu'il faut tenir compte de ses suggestions pour perfectionner les conceptions traditionnelles de la philosophie morale ; mais il ne veut pas qu'on rejette a priori tout ce qui nous vient du passé, comme le font certains philosophes qui négligent ou dédaignent Socrate, Aristote, Leibniz, Malebranche, saint Thomas et les scolastiques, et il pense que la crise morale sera bien près de se calmer le jour où l'on comprendra qu'il faut « innover dans la tradition ».

Signalons encore les passages où l'auteur montre comment la raison ne peut le plus souvent que soupçonner et entrevoir ce que la religion affirme et met en pleine lumière. Qu'on cherche à savoir quelle est la vraie signification de la vie, le mobile dernier de la moralité ou la sanction définitive et certaine de l'obligation, il faut toujours remonter jusqu'à Dieu pour trouver la solution pleinement satisfaisante dans « l'eudémonisme rationnel, mais avec une fenêtre ouverte sur l'Infini ».

L'ouvrage de M. Piat est une contribution excellente à la tâche qu'il assigne en ces termes aux philosophes et aux moralistes : « Donner à la jeunesse des motifs de croire qui ne s'épuisent pas, et cela, quand même il faudrait revenir, soit à la métaphysique, soit à la religion, voilà la première tâche qui s'impose. La seconde est de retourner franchement à la source intarissable d'amour que le Christ a ouverte sur le monde. »

PIERRE HARMIGNIE.

L. STEIN, *Le sens de l'existence. Excursions d'un optimiste à travers les systèmes philosophiques.* Un vol. in-8° de XI-532 pp. — Paris, Giard et Brière, 1909 ; 12 fr.

Dans cet ouvrage, M. Stein se propose de parcourir les solutions qui ont été données au problème de l'existence des choses pour en retenir ce qui peut servir à sa philosophie dynamiste et optimiste.

En général philosophie et religion admettent que l'existence doit avoir un sens qu'elles cherchent à déterminer et à expliquer, chacune à sa façon, par l'étude de la métaphysique, de la connaissance, de la morale et de la vie sociale. Les systèmes religieux introduisent un plan divin là où les philosophes ne voient qu'un ensemble de relations éternelles.

Les premiers généralisent des traits particuliers de la nature humaine, les seconds des caractères plus fondamentaux pour aboutir

à la substance inerte ou au dynamisme. Malgré ces oppositions cependant, religion et philosophie ne sont que des anthropomorphismes masqués et la préférence donnée à une solution n'est que l'objectivation de l'idéal d'un individu ou d'une époque. Jadis on allait à Spinoza, à la causalité mécanique, aujourd'hui on revient à Leibniz grâce au progrès de la biologie qui voit dans tout être des mouvements appropriés à un but. Toutefois l'énergétique moderne se divise en deux courants : dans l'objectivation de la fonction unificative de la conscience, l'intellectualisme préfère les fictions claires et nettes, le volontarisme les images troubles et subconscientes de l'âme.

L'intellectualisme (thèse de l'auteur) projette deux sortes de classement de l'expérience intime : l'un est continu, fixe et énonce la causalité, la continuité infaillible ; l'autre groupe est plus relâché et intervient partout où se fait jour l'idée de but. Le premier satisfait notre besoin absolu d'unité, nous donne l'explication de la nature par les lois et constitue une certitude absolue, une contrainte intellectuelle. La téléologie, au contraire, tient compte de l'effort, donne un sens à l'action et à la vie sociale, explique l'histoire, nous donne des règles, une direction individuelle et sociale et nous permet de reconnaître la liberté qui est l'absence de contrainte vis-à-vis du dehors, mais non l'absence de la contrainte logique.

Le problème de la connaissance trouve à l'heure actuelle deux solutions : les uns philosophent avec leur tête, les autres avec leur cœur. Les premiers s'insurgent contre toute finalité, et y voient une considération défectueuse et arbitraire. Les autres, hommes de tempérament et poussés par un impérieux besoin d'affirmer leur personnalité, ne se sentent chez eux que dans le monde des buts et des valeurs. Ainsi le jugement qui seul contient la vérité, pourquoi est-il vrai ? Est-il vrai avant que l'homme ne l'ait trouvé, ou cette vérité n'est-elle qu'un moyen d'orientation créé par la conscience pour cette même conscience ? Aujourd'hui les lois ne sont plus des ordres venus du dehors, mais des vérités constantes projetées dans un monde extérieur que l'on a mis en antithèse avec le moi personnel, et à la place d'une métaphysique de l'être s'est établie une métaphysique de la connaissance où le moi lui-même n'est qu'un faisceau d'aperceptions coordonnées. Ce n'est plus l'être éternel, mais l'action éternelle qui fait la base de la philosophie. Dans ce système de relations apparaissent deux sortes de vérités : les vérités logiques et les vérités physiques. La certitude des premières est absolue au point de vue subjectif, l'intelligence, en tant qu'elle met en relation ses notions, ne saurait se contredire,

elle retrouve dans son interprétation ce qu'elle y a mis au préalable ; la base de son affirmation est donc le principe d'identité dont le principe de contradiction n'est que l'expression négative. C'est le « moi = moi » qui fait le caractère universel de ces vérités, il en est ainsi pour tous les hommes.

Ce dynamisme appliqué à la morale s'appelle l'optimisme qui, loin de crier avec le pessimisme décourageant : « tout est illusion », dit : « l'illusion c'est tout », c'est l'idéal, la vie, le jeu de la vie, la volonté de vivre qui seule donne à la vie individuelle sa vraie signification.

Appliqué à la société, qui n'est un organisme qu'au sens figuratif, l'optimisme n'a qu'un but : développer l'âme sociale. Il lui reconnaît deux éducateurs : la nature et l'histoire. De la nature proviennent les conditions indestructibles d'inégalité entre les hommes, c'est à l'histoire que nous devons l'effort désespéré sinon pour compenser cette inégalité, au moins pour la réduire à un minimum par une bonne législation sociale. L'optimisme ne fait donc ni le jeu des conservateurs dont l'idéal reste l'autorité, ni des sentimentalistes qui ne rêvent que fraternité, ni des intellectualistes qui veulent le maximum de liberté individuelle ; son mot d'ordre est l'*égalité sociale* et le but final : l'*humanité*.

L. Cordonnier.

De la méthode dans les sciences, par MM. Bouasse, Delbet, Durkheim, Giard, Job, Le Dantec, Lévy-Bruhl, Monod, Painlevé, Picard, Ribot, Tannery, Thomas. — Paris, Alcan, 1909.

La méthodologie des sciences particulières est une des extensions les plus intéressantes de la Logique. Elle ne s'occupe pas seulement de délimiter les confins de sciences connexes, mais elle met à nu ce qu'on peut appeler l'*âme* d'une science particulière, son objet spécifique, ses définitions, ses premiers principes qui sont à la base de ses constructions. Peuvent seuls entreprendre pareille étude, ceux qui dominent une science déterminée, et ont assez de pénétration d'esprit pour se rendre compte des procédés qui servent à son édification. M. Thomas a eu l'heureuse idée de demander à un groupe de maîtres une série d'études, où chacun justifie les procédés de la science particulière dont il s'occupe. Ces études, réunies en volume, forment, dit l'éditeur, comme une série de petits discours sur la méthode. M. Picard parle de la science en général ; M. Tannery étudie la méthode des mathématiques pures ; M. Painlevé s'occupe de la mécanique ; M. Bouasse de la physique générale ;

M. Job de la chimie ; M. Giard de la morphologie ; M. Le Dantec de la physiologie ; M. Delbet des sciences médicales ; M. Ribot de la psychologie ; M. Durkheim de la sociologie et des sciences sociales ; M. Lévy-Bruhl de la morale ; M. Monod de l'histoire. Ce sont autant de monographies présentant le plus grand intérêt, et dont chacune exigerait une étude particulière qu'il est impossible d'entreprendre ici. M. Thomas destine ce livre aux élèves et aux professeurs de philosophie : il ne sera jamais accessible à la masse, mais seulement à une élite, car, il est indispensable de posséder une science à fond, pour pénétrer les lois qui président à sa structure. Mais il fera réfléchir les meilleurs, qui plus tard reliront *con amore* les pages d'abord incomprises.

M. D.

G. Zuccante, *Socrate. Fonti, Ambiente, Vita, Dottrina.* Un vol. in-8° de viii-409 pp. — Torino, Fratelli Bocca, 1909. L. 12.

Cette monographie est un véritable monument élevé au philosophe d'Alopèce.

Les sources sont indirectes. Les principales sont Xénophon, Platon et Aristote. Mais la tournure différente de ces esprits est un danger pour la reconstitution de la véritable pensée de Socrate. Les préoccupations surtout apologétiques de Xénophon et sa faiblesse doctrinale l'empêchent de saisir exactement la doctrine de Socrate. Chez Platon, au contraire, surgit le danger de l'élaboration personnelle des concepts socratiques. Aristote montre où réside proprement la divergence entre Socrate et Platon : dans la transcendance des concepts. Ainsi, par une diligente combinaison et critique des textes, M. Zuccante en arrive à reconstituer le plus fidèlement possible la pensée de Socrate.

L'époque où vécut Socrate était une période de crise. Crise religieuse avant tout, qui se manifeste à la fois dans le scepticisme inquiet, l'athéisme opiniâtre et radical, et le fanatisme intolérant et persécuteur. Au fond, c'est le rationalisme critique qui réagit contre la tradition.

C'est aussi une époque où la philosophie, jusque-là purement cosmologique, s'oriente vers les problèmes psychologiques et critiques. On tourne les regards vers l'homme et vers l'état social, et il en faut chercher une des causes dans la faillite des systèmes cosmologiques. Cette crise philosophique est favorisée, sinon même provoquée par la splendeur matérielle d'Athènes sous le gouvernement de Périclès. L'élite intellectuelle du monde grec y était attirée

et y entendait exposer tous les systèmes divergents sur l'interprétation de la nature ; leur insuffisance éclatait aux yeux même de ceux qui les professaient. Indifférents au contenu de leurs enseignements, ils ne visent qu'à l'effet : de là la sophistique. De cette dépravation intellectuelle résulte en morale un relativisme destructeur de tout droit naturel.

Avec un tel milieu la vie et le caractère de Socrate fait un violent contraste. Esprit éminemment scientifique, plutôt autodidacte, il apprit beaucoup par la fréquentation des grandes personnalités de son temps ; sa pauvreté n'y faisait pas obstacle, grâce à l'esprit très démocratique de l'époque. La géométrie, l'astronomie, les sciences physiques, la musique, lui sont familières. Aspasia, la charmante et illustre femme de Périclès, eut une influence très grande sur son esprit.

Mais plus que son intelligence, c'est son caractère qui exprime cette grande âme. Frappé par les ravages des doctrines négatives, il comprend que l'éducation est la grande affaire de la vie, et il se voue, cœur et âme, à l'éducation de la jeunesse. Il voit là sa mission, la raison même de son existence. Tout absorbé dans cette mission, il se néglige lui-même. Malgré les récriminations de sa femme Xantippe, dont il supporte pour sa propre perfection morale le caractère mesquin, il néglige même les affaires matérielles de sa famille.

Mécontent des exagérations du régime démocratique qui confiait les charges politiques à des hommes sans compétence, il s'abstient délibérément de la vie publique : il préfère former des hommes capables de traiter les choses publiques. Jusqu'à sa mort il poursuivit à Athènes un véritable apostolat, et il en fut la victime.

M. Zuccante s'accorde avec Zeller, contre M. Boutroux, à reconnaître dans l'idée de la science l'idée-mère qui pénètre toute la philosophie de Socrate. L'action vertueuse découle de la conviction rationnelle.

La méthode de Socrate est la critique des concepts par la réflexion. La présomption, mère de toutes les erreurs, doit céder à la conscience de notre ignorance. A cette condition on sera *philosophe*. Pour y arriver, il emploie l'*ironie*, méthode négative. La reconstruction se poursuit par la *maieutique* — partie positive de sa méthode — qui consiste à aider à l'enfantement de la pensée, à éveiller les idées qui sommeillent en quelque sorte dans l'esprit.

La recherche a pour terme le genre logique des choses, l'universel. En cela il fut un précurseur, car ses devanciers n'avaient cherché jusqu'à lui que les principes physiques.

Pour Socrate, la science n'est pas simplement condition de la moralité, elle est la moralité, le savoir est le centre de gravitation de toute l'activité intellectuelle et morale. Mais il n'y a de véritable science que dans la science du bien, vérité et action à la fois ; la science est aussi sagesse : σωφροσύνη, qui résulte en définitive de l'ἐγκράτεια, la possession de soi-même. M. Zuccante l'examine avec une finesse remarquable : il y découvre un intellectualisme bien tranché, avec tendance au déterminisme moral le plus complet, tempéré seulement par la volonté en tant qu'effort préalable pour arriver à la science. La volonté amène à la science et celle-ci la détruit ; la vision nette des choses est une telle force que l'homme ne peut qu'y conformer son action.

L'intellectualisme socratique s'affirme encore dans le fondement de l'ordre moral, qui n'est pas la volonté de Dieu, mais sa raison. L'ordre moral est ordre rationnel et comme tel est ordre divin, car Dieu est raison.

La conception que Socrate se fait de l'art est différente de celle de ses contemporains ; elle résulte de ses principes. L'esprit, parce que rationnel, étant ce qu'il y a de meilleur, et aussi ce qu'il y a de plus beau dans l'homme, l'art ne doit pas être simple imitation des traits extérieurs, matériels, mais doit donner de l'expression, faire passer en quelque sorte dans la matière le reflet de l'idée. L'art qui n'est pas moralisateur manque d'une condition essentielle : l'utilité est un élément constitutif du beau.

Autre trait caractéristique des doctrines socratiques, c'est que la philosophie a pour bases l'amitié. Elle suppose une sympathie mutuelle, plus que cela, l'intimité. Il veut d'ailleurs que l'enseignement philosophique soit gratuit. La science s'offre comme l'amour.

Mais cet amour spirituel n'a rien de commun avec l'amour des corps, et ses adversaires ont eu tort de se livrer à des insinuations sur son amour pour les jeunes gens.

Socrate est encore le grand féministe de son époque. Il veut, avec la distinction des devoirs et des fonctions, l'égalité morale des deux sexes.

Les doctrines sociales et politiques de Socrate sont également d'inspiration rationaliste. Passant de la considération de l'aspect idéal et formel de la loi à son contenu matériel, tout en excluant l'insurrection violente, il admet le droit à la discussion et à la critique.

Les idées théologiques enfin sont rationalistes. Il s'élève de la rationalité humaine à celle de toute la nature et il arrive ainsi à l'idée d'une raison universelle. C'est un monothéisme, qu'il essaie

de concilier avec le polythéisme grec moyennant l'idée hiérarchique. Il veut rationaliser la religion, la prière, les pratiques du culte extérieur. L'objet de la prière doit être la demande, non de tel bien particulier, car souvent nous ne savons pas si c'est un bien véritable pour nous, mais du bien général : ce qui témoigne du plein abandon dans la Providence. La pratique du culte peut être réglée par des rites officiels, pourvu qu'on ne s'arrête pas à la matérialité de l'acte : c'est l'âme qui doit participer à l'acte extérieur par la pureté du cœur et la justice.

Socrate admet une espèce d'oracle intérieur, de révélation divine dans la conscience, le *signe démoniaque* sur lequel on a longuement discuté. M. Zuccante y voit une espèce de voix intérieure, dont il explique ensuite le mécanisme psychique, qui exerce dans l'âme de Socrate une action inhibitive plutôt qu'une excitation positive à l'action. M. Zuccante explique ces voix par un phénomène de sommation d'éléments psychiques.

M. Zuccante s'arrête en dernier lieu à la question de l'immortalité de l'âme chez Socrate. On sait combien il est difficile d'en décider. La thèse soutenue par M. Zuccante est celle-ci : Des considérations psychologiques amènent Socrate très près de la doctrine de l'immortalité de l'âme humaine. Mais il n'a pas envisagé le côté moral de la question, parce que, dans sa doctrine, la loi morale a sa sanction nécessaire et immanente dans cette vie même, c'est pourquoi il s'arrête à une probabilité sans arriver à la certitude.

CARMELO SCALIA.

F. W. FŒRSTER, *L'école et le caractère. La pédagogie de l'obéissance et la réforme de la discipline scolaire.* Traduit de l'allemand par Pierre Bovet. Un vol. in-16 de 284 pp. de la « Collection d'Actualités pédagogiques ». — Saint-Blaise, Foyer solidariste, 1910 ; 2e éd. revue ; 3 fr.

Il est réconfortant de rencontrer des ouvrages pareils à celui de M. Fœrster, réclamant comme fondement et condition d'un développement intellectuel bien compris, une formation morale solide et rationnelle, sans laquelle l'homme, suivant le mot d'Aristote, « dégénère en un être d'autant plus sauvage et désordonné qu'il est plus cultivé ». Si l'auteur affirme le besoin de culture morale transcendante aux contingences de la vie, il n'hésite pas à « reconnaître la nécessité de donner à cette éducation morale un couronnement religieux » ; et c'est sur ces deux principes qu'il établit les lois de la formation scolaire, de la « cure d'âmes ».

Ces principes ne sont pas neufs ; M. F. en convient d'autant plus volontiers qu'il les appuie sur Aristote, sur l'Evangile, et sur toute une lignée d'illustres éducatenrs ; mais son œuvre est originale dans les méthodes qu'il préconise pour atteindre cet idéal dans notre société contemporaine.

Les problèmes du mensonge à l'école, de la coéducation des sexes, de l'enseignement vivant et dialogué de la morale, sont rattachés à la discipline préventive que l'auteur oppose et préfère avec beaucoup de raison à la discipline répressive. Mais ces questions ne font qu'amener le problème principal, celui de la discipline en elle-même, de sa valeur intrinsèque, au triple point de vue psychologique, sociologique et pédagogique.

Dans des pages qui allient l'élévation de la pensée aux résultats d'une vaste expérience, M. F. fait l'apologie de la discipline et de l'obéissance pour elles-mêmes, en tant que moyen souverain et irremplaçable de formation. S'il demande au maître de n'oublier jamais « le respect qu'un éducateur doit à l'âme immortelle de son élève », il exige de ce dernier une obéissance joyeuse et prompte, qui lui assurera une trempe virile, l' « habituera à faire passer ses devoirs permanents avant les désirs d'un instant, et le préparera ainsi à résister aux influences désordonnées ou uniquement individuelles » (p. 130).

Le système d'éducation libertaire, qui ne réfrène les tendances naturelles que pour autant qu'elles empêchent l'expansion de celles du voisin, est sévèrement jugé : « La liberté mal comprise conduit à la servitude par l'expansion sans frein de la personnalité » (p.117).

L'auteur, sans doute, préfère avec beaucoup de bon sens le « moi haïssable » de Pascal à la « superstition » de Rousseau, et il cherche dans l'Evangile la vraie formule de l'obéissance libre, en la présentant « comme un exercice de vertu chrétienne, élevée ainsi dans la sphère de la liberté intérieure ».

Jamais cependant de dressage mécanique ; même la contrainte qui s'impose au début de toute éducation ne peut avoir rien de brutal, et doit aboutir à l'obéissance libre et raisonnée. Non pas que chaque ordre déterminé exige une explication préalable : « Nous ne tenons pas du tout à ce qu'on explique dans chaque cas particulier à l'enfant pourquoi il doit obéir. Ceci, au point de vue éducatif, est une faute. Il s'agit d'une inspiration générale à lui donner pour le gagner à la cause de la discipline. L'assentiment *personnel* accordé à l'obéissance doit être puisé dans l'aspiration vitale de l'âme qui veut atteindre à la liberté spirituelle, et qui, par con-

séquent, se trouve être l'alliée de tout ce qui force l'homme naturel à se soumettre et à s'humilier » (pp. 173-174).

Tout cela est mêlé d'applications pratiques, de directions dictées aux maîtres par une riche expérience. Si nous nous séparons de l'auteur lorsqu'il prône l'idéal kantien, — la liberté réalisée dans l'autonomie de la volonté — idéal qui nous semble peu compatible avec la guerre qu'il prêche à l'individualisme et au « culte du moi », nous souscrivons volontiers aux conclusions de son ouvrage : « Plus l'influence de la libre pensée éloignera l'école laïque de la cure d'âmes religieuse pour l'orienter exclusivement du côté intellectuel, plus les instituteurs laïques sentiront que, sans de grandes inspirations morales, l'école, son organisation, ses résultats ne sont que mécanismes défectueux, qui, faute de force vitale, finiront par s'arrêter. On commencera à consacrer toute son attention à la culture des énergies morales, — et, ce faisant, on s'apercevra que la cure d'âmes morale, de par sa nature même, demande à être basée sur un fondement religieux » (p. 247).

Nous faisons nôtre le vœu contenu dans ces paroles. Le livre de M. Fœrster est de ceux qui en hâteront la réalisation.

G. Ryckmans.

Dr Paul Carus, *Philosophy as a science*, a synopsis of the writings of Dr Carus, containing an introduction written by himself, summaries of his books and a list of articles to date. Un vol. de IX-213 pp. — Chicago, The Open Court publishing company, 1909.

Ce volume contient un résumé très bref de tous les écrits publiés par le Dr Carus (pp. 29-187). Assurément l'activité de cet auteur est étonnante. Dans ses 49 livres ou brochures et dans ses très nombreux articles (parus dans « The Open Court » et « The Monist »), il traite les sujets les plus variés : la philosophie et la psychologie ; l'éthique et la religion ; l'histoire des religions ; la littérature Allemande ; le Bouddhisme; la littérature, la philosophie et les coutumes Chinoises; la poésie et l'art.

Néanmoins une idée fondamentale inspire tout son travail et le fait converger vers un même but qui est l'avènement de la philosophie de la science, c'est-à-dire d'une « saine philosophie » qui sera aussi objective que la science (philosophy an objective science, p. 1). La préface (pp. 1-28) du présent volume résume les grandes thèses de la philosophie de l'auteur. « Il n'y a pas de choses en soi — il n'y a pas d'inconnaissable, tout ce qui existe peut être objet de science — Dieu n'est pas la totalité de l'univers, Il en est la norme,

le principe qui constitue, l'ordre cosmique des lois naturelles — la vie de l'homme est un fragment d'un développement plus large — l'immortalité est la survivance de nos idées et de nos aspirations qui sont la quintessence de notre âme véritable — la sensation est un résultat de l'organisation : en effet, toute chose a un aspect extérieur et un aspect intérieur (parallélisme) : la sensation naît quand plusieurs aspects intérieurs entrent en contact, ce qui n'est possible que par l'organisation — le christianisme est une résultante des conditions des temps (pleroma) — les dogmes sont des symboles dont il faut rejeter la lettre tout en conservant l'esprit, c'est-à-dire la vérité qui est contenue dans les différentes doctrines religieuses, — la destruction du dogme laisse intact le devoir moral. »

Il est impossible d'entreprendre ici la discussion des doctrines de l'auteur.

G. L.

E. von Cyon, *Leib, Seele und Geist. Versuch einer physiologischen Differenzirung der psychischen Functionen* (Separat-Abdruck aus dem Archiv für die ges. Physiologie), Bd. 127 ; 33 pp. — Bonn, Martin Hager, 1909.

D'excellentes idées de méthode — peu discutées — tendant à asseoir davantage la psychologie sur la physiologie ; des faits, surtout intéressants en eux-mêmes, groupés autour d'une thèse de forme rajeunie touchant le problème du rapport de l'âme et du corps.

Le problème, tel que se le posaient Descartes et Leibniz, est déplacé depuis que l'on a différencié les fonctions psychiques sur une base physiologique, mettant à part les fonctions de la vie et de la sensibilité (seelische Functionen), fonctions au sens propre puisqu'elles ont pour siège un organe corporel, et les activités de l'esprit (geistige Leistungen).

Il s'agit pour l'auteur d'établir le départ entre ces deux groupes de fonctions psychiques. Ainsi la perception de l'espace — et la conscience de la personnalité qui y est liée — est à ranger parmi les « seelische Functionen » puisqu'elle a un organe corporel, le labyrinthe de l'oreille.

L'hypophyse jouerait à peu près le rôle de la glande pinéale chez Descartes. Elle serait l'organe central des fonctions de la vie et de la sensibilité ; indirectement, par leur intermédiaire, elle influerait aussi sur l'activité supérieure de l'esprit ; tel serait le rapport entre le corps, l'âme et l'esprit.

E. B.

Pedro Maria Carreño, *Filosofia del Derecho.* Conferencias dictadas en la Faculdad de Derecho y Ciencias politicas de Bogota. Tomo I. Un vol. in-8° de 239 pp. — Bogota, Imprenta de « La Luz », 1909.

Sous le titre de Philosophie du Droit, M. le Professeur Carreño publie son cours de Morale et de Droit Naturel. Le premier volume paru comprend l'éthique et le traité des Droits individuels.

C'est un exposé méthodique des théories traditionnelles où l'auteur tient compte cependant des tendances et doctrines nouvelles qu'il étudie particulièrement chez les auteurs de langue française.

Pierre Harmignie.

Giorgio del Vecchio, *Il Concetto della Natura e il Principio del Diritto.* Un vol. in-8° de 174 pp. — Bocca, Turin, 1908 ; 5 fr.

M. del Vecchio établit et défend la notion du droit naturel dans un système philosophique basé sur la prédominance du moi. Selon lui, le droit naturel n'a pas une existence phénoménale, il est essentiellement « métempirique » et déontologique, il est une exigence du moi autonome.

Pierre Harmignie.

F. Leenhardt, *L'Evolution, doctrine de liberté.* Un vol. de 155 pp. — Foyer solidariste, St-Blaise et Roubaix, 1910 ; 2 fr.

Briser l'association d'idées qui solidarise nécessité et évolution, tel et le but de l'ouvrage. Débarrassée de tout le contenu philosophique et à priori qu'y ont déposé le matérialisme déterministe et le téléologisme spiritualiste, la notion d'évolution n'est pas exclusive de celle de contingence et laisse donc une place à la liberté. L'auteur s'inspire des tendances du protestantisme libéral.

C. Mathieu.

Etudes sur l'histoire des religions. Carra de Vaux, *La doctrine de l'Islam*, un vol. in-12°, 319 pp.; de la Vallée Poussin, *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique*, un vol. in-12°, 420 pp. — Paris, Beauchesne, 1909. Chaque vol. 4 fr.

Les études sur l'histoire des religions intéressent par bien des côtés l'histoire des idées philosophiques. La collection à laquelle appartiennent ces deux ouvrages, s'adresse aux hommes de culture, qui cherchent des idées succinctes mais nettes sur les domaines qui ne constituent pas la spécialité de leurs études. Le baron Carra de

Vaux est très connu par ses écrits sur l'Islam philosophique, et il peut, mieux que personne, juger l'Islam religieux. Son exposé de l'unité divine (chap. I), du fatalisme (chap. III) et surtout du mysticisme musulman (chap. IX) est remarquable.

Le Bouddhisme, dont s'occupe M. de la Vallée, est plus réfractaire que l'Islamisme, à un exposé sommaire.

Notons surtout le chapitre II consacré aux systèmes métaphysiques du Bouddhisme et le chapitre III qui s'occupe du Bouddhisme philosophique et religieux.

A. N.

Dr Max Frischeisen-Köhler, *Abriss der Geschichte der Philosophie* von Chr. Joh. Deter. 9e éd., pp. 178. — Berlin, Verlag von W. Weber, 1910. — Br. 3,20 Mk. ; rel. 4,20 Mk.

Ouvrage substantiel et fort bien fait, auquel nous ne ferons qu'un reproche : L'étude du Moyen âge philosophique n'est pas proportionnée à celle des autres périodes ; aussi bien, la précision et l'information semblent faire quelque peu défaut à cet endroit. Par contre, la philosophie grecque et les courants d'idées depuis Descartes jusqu'à nos contemporains sont précisés de maîtresse façon. La partie bibliographique est ici très soignée. L'auteur a ajouté, en appendice, un vocabulaire philosophique qui contribue beaucoup à l'intelligence des termes employés.

G. Wallerand.

Tredici, *Breve corso di storia della filosofia.* Firenze, Libreria editrice, 1909.

Ce petit manuel, s'inspirant d'un souci de vulgarisation, donne des idées succinctes et précises sur les principales personnalités de l'antiquité, du moyen âge et de la période moderne.

A. N.

CHRONIQUE PHILOSOPHIQUE.

Décès. — Le professeur E. Brissaud, l'un des fondateurs de la Revue de Neurologie, est décédé le 20 décembre 1909.

— M. Hugh Mac Coll est mort à l'âge de soixante-douze ans le 27 décembre 1909. On a de lui un mémoire français donné au 1er Congrès international de philosophie (1900) sur *la Logique symbolique et ses applications*. Dans les Proceedings of the London Mathematical Society il publia, de 1877 à 1880, une série d'articles sur le *Calculus of equivalent Statements*, puis une nouvelle série à partir de 1896. Depuis 1897, il publia dans le Mind plusieurs articles sous le titre de *Symbolic Reasoning*. En 1906 parut *Symbolic Logic*. L'Educational Times et l'Athenaeum ont donné de lui des articles de mathématiques et de logique. Vers la fin de sa vie parurent *Man's Origins Destiny and Duty* et des articles dans Hibbert Journal : *Chance or Purpose* et *What and where is the Soul.*

— Le 24 janvier est décédé l'évêque d'Orihuela, Mgr Maura y Gelabert, l'une des principales figures de l'épiscopat espagnol, éloquent orateur et écrivain fécond, érudit et d'une grande pénétration. Il était né en 1841 à Palma de Majorca. Voici ses ouvrages les plus importants : *La cuestión social ; Estudios sobre la filosofia y teologia del Beato Raimundo Lulio ; Disputationes theologico-philosophicae ; El optimismo del Beato Raimundo Lulio ; De vita sensitiva seu de anima brutorum ; De vitae conceptu et principio.*

— Mgr Devaux, recteur des Facultés catholiques de Lyon, est mort à Rome le 30 janvier 1910 à l'âge de 55 ans.

— Le Dr Borden Parker Bowne, professeur de philosophie et doyen depuis 1876 de l'Université de Boston, est subitement décédé le 1er avril. Il était né en 1847. Sorti de l'Université de New-York en 1871, il s'était consacré exclusivemet à l'étude de la philosophie. Son premier ouvrage est : *The Philosophy of Herbert Spencer.*

— Le Dr J. A. Bergström, professeur de pédagogie à la Stanford University, antérieurement professeur de pédagogie et directeur du

laboratoire psychologique de l'Université d'Indiana, est mort le 28 février à l'âge de 42 ans.

— On annonce la mort de M. François Evellin. Né à Nantes, le 15 décembre 1835, agrégé de philosophie en 1865, docteur en 1880 avec une thèse intitulée *Infini et Quantité*, Evellin est l'auteur de *La Raison pure et les Antinomies*, *Les conflits de l'imagination et de la raison* et de *La Méthode dans les problèmes*. En outre il a publié de nombreux articles dans la Revue philosophique et la Revue de métaphysique et de morale. Membre de l'Académie des sciences morales, il n'appartenait pas à l'enseignement.

Nominations. — M. le chanoine F. Lavallée, vice-recteur, est nommé recteur des Facultés catholiques de Lyon.

— Le privatdozent Lask est nommé professeur extraordinaire de philosophie à l'Université de Heidelberg.

— A l'Université de Giessen, le professeur Messer devient professeur ordinaire et occupe la chaire de philosophie du professeur Gross, démissionnaire.

— Le professeur Meumann de l'Université de Halle est appelé à professer la philosophie à l'Université de Leipzig et occupera la chaire devenue vocante par le décès du professeur Max Heinze.

— Le professeur Giovanni Vidari vient d'être appelé à occuper la chaire de philosophie morale à l'Université de Turin.

— A. H. Sutherland de l'asile d'aliénés de Washington, D. C., vient d'être appelé à l'Université d'Illinois comme « instructor » de psychologie.

— Vivian A. C. Henmon vient d'être élu professeur de psychologie à l'Université de Wisconsin.

— R. M. Ogden a été nommé professeur de philosophie et de psychologie à l'Université de Tennessee.

— H. Foster Adams vient d'être appelé à occuper à l'Université de Kansas une chaire de psychologie.

— Le prof. J. W. Baird de l'Université d'Illinois a accepté à la Clark University la chaire de psychologie du prof. E. C. Sanford qui devient président du Clark College.

— Le Dr E. H. Cameron, *instructor* en psychologie à la Yale University a été promu au grade de professeur assistant.

— Le Dr F. S. Breed vient d'être nommé *instructor* en psychologie à la Yale University.

— Le Dr Bernard Bosanquet, ancien professeur de philosophie morale à la St-Andrews University, vient d'être appelé comme

Gifford Lecturer pour la période ordinaire de trois ans à partir d'octobre 1911 par le sénat de l'Université d'Edimbourg.

Le IVme congrès de la société allemande de psychologie, a tenu ses assises, du 18 au 22 avril, à Innsbruck. La valeur scientifique de ces congrès, assurée par la stricte réglementation des statuts de la société, s'est manifestée à nouveau pendant ces journées.

Citons parmi les rapports les plus intéressants, ceux de : Marbe, sur la constance des réactions associatives chez les divers individus ; Ranschburg, sur l'étude expérimentale de la pathologie de la mémoire ; Krueger, sur la méthode ethnologique dans la psychologie ; von Frey, sur l'inhibition des impressions tactiles simultanées ; Geiger, sur la théorie de la « Einfühlung » ; Hoffmann, sur la perception de la verticale ; Martin, sur les représentations de mouvement ; Exner, sur l'hérédité des propriétés psychiques acquises ; von Hornbostel, enfin, sur l'étude ethnologique de l'esthétique musicale (avec démonstration).

A côté de ces questions purement psychologiques, se sont placés, de la plus heureuse façon, certains travaux d'allure plutôt physiologique, tels l'exposé, par von Monakow, de sa théorie des localisations cérébrales, les rapports de Kreidl et de Barany, sur les fonctions de l'appareil vestibulaire, etc.

Notons enfin que les questions de méthode et de technique n'ont pas été négligées ; on peut citer à ce propos, les travaux de Spearman, sur la correction de sa formule de corrélation, de Bühler, sur la mémoire des relations spatiales, de Revesz, sur la photométrie hétérochrome, etc.

L'exposition d'appareils annexée au congrès comprenait notamment une série d'instruments d'optique psychologique de Rupp, et un tachistoscope à comparaison de Michotte, dont la démonstration fut faite aux membres du congrès.

A. M.

Sociétés. — M. G. Dwelshauvers a présenté, à la séance du 25 novembre 1909 de la Société française de philosophie, une thèse sur *L'Inconscient dans la vie mentale.* Ont pris part à la discussion MM. J. M. Baldwin, Bazaillas, Bergson, Binet, Darlu, Lalande, Parodi.

— Voici les sujets qui ont été traités à la dix-huitième Assemblée annuelle de l'*American* Psychological Association à Boston, les 29, 30 et 31 décembre 1909 :

Charles Hubbard Judd : Consciousness and Evolution. — Knight Dunlap : The Complication Experiment and Related Phenomena. — W. B. Pillsbury : A New Phase of the Attention Wave Problem. — Helen D. Cook : The Tactual Filled-Unfilled Space Illusion : — Boris Sidis : The Nature and Causation of the Galvanic Phenomenon. — Harvey A. Carr : The Autokinetic Sensation. — G. M. Stratton : The Localization of Diasclerotic Light. — Frederic Layman Wells : Mental Causes in Dementia Praecox. — James J. Putnam : Freud's and Bergson's Theories of the Unconscious. — Morton Prince : Dreams. — Ernest Jones : Freud's Theory of Dreams. — Boris Sidis : Fundamental States in some Forms of Psychoneurosis. — Shepherd Ivory Franz : Psychopathological Misconceptions of the Psychologist. — L. W. Cole : Visual Discrimination in Raccoons. — Florence Richardson : Some Visual-Motor Coördinations in the Rat. — Robert M. Yerkes : The Visual Perception of Size in the Dog. — M. E. Haggerty : Preliminary Experiments on Anthropoid Apes. — Wm. H. Burnham : A Working Hypothesis for comparative Psychology. — Walter D. Scott : Personal Differences in Suggestibility. — Samuel P. Hayes : Defective Color-Vision among Women. — Carl E. Seashore, G. M. Whipple, Mary Whiton Calkins, J. R. Angell and E. C. Sanford : Report of the Committee on Methods of Teaching Psychology. — Howard C. Warren : The Form of the Color Pyramid. — Ethel Puffer Howes : The Stydy of Perception as an Introduction to the Aesthetics of Architecture. — Geo. H. Mead : What social objects does Psychology presuppose. — Geo. V. N. Dearborn : Notes on the viatility of attention. — C. B. Bliss : Rhythm of religious emotion in a Diary of 1814-1818. — W. W. Norton : The correlation of pitch and intensity discrimination. — W. F. Dearborn : Eye movements in childrens reading. — James E. Lough : Discriminative sensitivity of school children. — Theodate L. Smith : A genetic study of the psychology of shame. — Stephen S. Colvin : A marked case of motor ideation. — John P. Hylan : An instance of intensive teaching of psychology. — Felix Arnold : Some facts on the retardation of children. — James P. Porter : A station for the study of animal behavior. — C. E. Ferrer : The spatial values of the visual field immediately surrounding the blind spot. — Charles T. Burnett : A new test for attention against distraction.

— A la cinquième assemblée annuelle de la *Southern Society for Philosophy and Psychology* tenue le 28 décembre 1909 à Charlotte, N. C., les sujets suivants ont été présentés :

Shepherd Ivory Franz : The functions of the anterior and posterior associations areas of the cerebrum. — David Spence Hill : Tests with a modified Binet-Burzenet Esthesiometer. — Jasper C. Bar-

nes : Voluntary isolation of control in a group. — Robert H. Gault : The Visual and the joint-muscle source of the size-weight illusion. — W. T. Shepherd : The discrimination of articulate sounds by raccoons. — Tom A. Williams : The relative value of the affective and the intellectual processes in the genesis of the psychosis called traumatic neurasthenia. — B. M. Ogden : The consciousness of meaning. — Josiah Morse : The psychology of prejudice. — E. E Richardson : The concept of « Laws of nature ». — William D. Furry : The evolution of the sense of beauty from the point of view of genetic and social psychology. — Albert Lefevre : The growth of the concept of evolution among the Greeks ; Presidents Address.

— La *Western Philosophical Association* et la *North Central Section of the American Psychological Association* ont tenu à l'Université d'Iowa, le 25 et le 26 mars, des réunions où on a traité et discuté les sujets suivants :

— The Psychology which is required for the State Teachers'Certificate upon Graduation for College in Iowa. — John A. Hancock : Mental Association in Childern and Young Women. — Irving King : The Problem and Content of a Psychology of Education. — Joseph S. Gaylord : The Thought Method of Learning. — Ed. Forest Blayney : The Psychology Instructor's Problem in Iowa. — Daniel Starch : A Test on Attention Value of Magazine Pages. — H. B. Alexander : The Goodness and Beauty of Truth. — J. B. Boodin : The Nature of Truth. — Rowland Haynes : An Idealistic Philosophy as a Basis of Psychotherapy. — E. L. Talbert : Two Modern Social Philosophers. — C. E. Seashore : The Rôle of Play in Religion. — E. B. Mc Gilvary : Huxley's Epiphenomenalism, A Criticism and Appreciation. — E. D. Starbuck : The Sense of Adjustment and Life of Appreciation. — F. C. French : Virtues : Types and Sources. — Linus W. Kline : A Study in the Acquisition of Skill in the Writing Process. — Kuhlmann : A New Memory Apparatus ; An Apparatus for the Investigation of the Light and Color Sense in Animals. — George Haines Mount : The Correlation of Musical Education, Pitch Discrimination, and Ability in Singing. — Henry G. Schaeffer : Discrimination, Sensibility for Pitch within te Tonal Range. — Herbert Woodrow : The Rôle of Pitch in Rhythm. — J. W. Hudson : An Introduction to Philosophy through the Philosophy of History. — Edgar L. Hinman : The Aims of an Introductory Course in Philosophy. — Bernard C. Ewer : The Naturalistic Approach to Philosophy.

— La *Minnesota Psychological Conference* a tenu sa seconde assemblée annuelle le 1er avril à l'Université de Minnesota. Voici les sujets que portait le programme :

F. E. Lurton : Retarded Children in Minnesota Schools. — H. H. Woodrow : The Literature of Retardation. — E. A. Meyerding : Retardation and Physical Defects. — C. A. Rogers : Backword and Feeble-minded Children from the Institution Standpoint. — Luther A. Weigle : Philosophical Implications in the Elementary Course in Psychology. — J. H. Harris : An Inquiry into Children's Interests in Written Composition. — A. S. Edwards : Suggestibility in School Children. — Theda Gildermeister : The Psychology of the Thought Method.

— Le Prof. W. B. Pillsbury, de l'Université de Michigan, a été élu président de l'*American Psychological Association.*

— Le Prof. Edward F. Buchner, de la Johns Hopkins University, est devenu le président de la *Southern Association for Philosophy and Psychology.*

— La Revue de Philosophie a organisé un ensemble de cours et de conférences destinés à étendre et développer son action. Voici le programme de ces premiers cours :

M. J. Gardair : Raison et dogme ; la Trinité divine, le mercredi, à 4 h., 6 leçons, à partir du 13 avril 1910. — M. X. Moisant : L'obligation morale ; le mercredi, à 5 h., 6 leçons, à partir du 13 avril. — M. E. Peillaube : Evolution actuelle de la psychologie ; le vendredi, à 4 h., 6 leçons, à partir du 15 avril. — M. G. Jeanjean : L'enfant dans la famille ; le vendredi, à 5 1/4 h., 6 leçons, à partir du 15 avril.

M. Ollion, professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de Lyon, a fait le 28 janvier une conférence sur : Un philosophe chrétien : Claude-Charles Charaux.

— Nous recevons le Zweites Jahrbuch des Vereins fur christliche Erziehungswissenschaft publié par le Dr Rudolf Hornich, premier président de cette société et directeur du Paedagogium de Vienne. Nous y retrouvons plusieurs noms de pédagogues très connus et cet annuaire contient un choix très heureux de questions pédagogiques d'actualité. Voici la liste des sujets traités :

Dr Otto Willmann : Gesichtspunkte für das Studium der Psychologie als Hilfswissenschaft der Pädagogik. — P. Alois Pichler : Das Gemüt als Same und Blüte des Seelenlebens. — Siegmund Müller : Bedeutung und Grenzen der experimentellen Forschung in der wissenschaftlichen Pädagogik. — Dr Jos. Geyser : Systematische und historische Darstellung der anthropologischen Auffassung des Erkennens. — L. Habrich : Das moderne Persönlichkeitsideal als Lebens- und Erziehungsziel. — Dr Ernst Seydl : Volkstum und Erziehung. — Joseph Franz, S. J. : Ueber Koedukation. — W. Merkl : Sprach-

störungen in der Volksschule. — Franz Krus, S. J. : Petrus Canisius und die älteste Jesuitenkatechese in Innsbruck. — Benedikt Appel : Die Pädagogik Quintilians. — Pädagogische Jahresrundschau : Deutsches Reich ; Oesterreich.

— La Rivista di psicologia applicata, répondant au vœu des psychologues italiens réunis au Congrès international de Genève de voir se former une Association des psychologues italiens, lance un appel pour la constitution de cette société. L'*Associazione* aurait surtout l'intention de réunir tous les ans ses membres en Congrès.

— Le *Circolo di filosofia* de Florence a donné dans le local de la bibliothèque une vingtaine de conférences dominicales dont voici quelques sujets :

Giovanni Papini : La religione di quelli che hanno lasciato le Chiese. — Giuseppe Prezzolini : Il valore filosofico e sociale del sindacalismo. — Mario Calderoni : La definizione degli atti volontari. — Giovanni Vacca : Impressioni di un viaggio in Cina. — R. G. Assagioli : Psicacogia delle idee-forze. — Ferrando : Il pensiero di Edward Carpenter in riguardo ai nuovi problemi sociali. — Giovanni Rosadi : La complessa psicologia di Oscar Wilde. — Angelo Crespi : Le tendenze delle democrazie contemporanee ; — La lotta per l'armonia della vita.

— Le nouveau conseil directeur de la *Società italiana di filosofia* pour les deux années 1909-1910 est constitué comme suit : Président, le Prof. Enriques ; secrétaire, le Prof. Rossi ; secrétaire économe, le Prof. F. Wölfler.

Fêtes. — Le comité des fêtes du centenaire en l'honneur de Bernardino Telesio a décidé de faire publier cette année les principales œuvres de ce philosophe et en a chargé les Professeurs Stampanato et Tocco.

— Le programme des fêtes du centenaire de l'incorporation de l'Université d'Erlangen au Royaume de Bavière est arrêté dans ses grandes lignes. La fête s'ouvrira par un *Commers*, le 3 juillet. Un service religieux aura lieu le 4 juillet dans l'église de l'Université et sera suivi d'une séance académique où le discours jubilaire sera prononcé par le Professeur Geiger. Un banquet réunira ensuite les invités et les membres de l'Université. Il paraîtra en même temps une histoire de l'Université d'Erlangen par le Professeur Kolde.

— Les fêtes du centenaire de l'Université de Berlin sont fixées aux 10, 11 et 12 octobre prochain. Le 9 octobre, il y aura une retraite aux flambeaux et un service religieux dans le *Dom*. Le 11

et le 12 se tiendront des séances académiques dans la nouvelle *Aula*. Une représentation de gala et un *Commers* clôtureront les fêtes.

— Vient de paraître le *Liber memorialis des Fêtes jubilaires de l'Université catholique de Louvain*. On y trouvera le détail des belles journées consacrées l'an dernier à fêter notre grande *Alma Mater*, les discours prononcés, la liste des personnalités, des universités, des corps savants qui de toutes parts s'associèrent à nos fêtes, et le texte intégral des principales adresses de félicitations (Un vol. in-4° de 322 pp. Louvain, Charles Peeters).

Congrès. — Du 21 au 25 août se tiendra à Bruxelles le IIIe Congrès international d'éducation familiale.

Enseignement. — A l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain les conférences suivantes ont été organisées durant l'hiver dernier : R. Maere, *L'iconographie chrétienne du moyen âge*. — L. Noël, *Sur la notion d'une philosophie de l'éducation*. — J. Van den Heuvel, *La peinture religieuse en Espagne : Murillo*. — A. Thiéry, *Théorie des beaux-arts*. — R. Lemaire, *L'architecture gothique*. — E. Closson, *La musique depuis les origines jusqu'au moyen âge*. — J. Destrée, *La peinture des primitifs flamands*. — C. Jacquart, *Statistique de l'état moral de la population. La natalité*. — G. Legrand, *La littérature catholique au XIXe siècle*. — H. Lebrun, *Les origines de l'homme dans la théorie de l'évolution*. — Fr. Van Cauwelaert, *La psychologie infantile*.

Au *Laboratoire de psychologie expérimentale*, sous la direction de A. Thiéry et A. Michotte, les travaux entrepris pendant l'année scolaire 1909-1910 se rapportent à l'étude des associations, de la perception et de la volonté. Les recherches sur les associations comprennent : 1° Un travail sur l'acquisition du langage, et sur la conscience de signification. 2° Une étude sur l'affinité associative des impressions visuelles simples et complexes (couleurs, formes, formes colorées, etc.). 3° Une étude comparative sur l'affinité associative des diverses impressions sensorielles simples (couleurs, sons, odeurs). La perception est envisagée au point de vue de son contenu sensoriel et de sa valeur intellectuelle (valeur individuelle ou indéfinie, rôle symbolique, etc.). Le travail qui se rapporte à la volonté a pour but d'étudier la motivation d'actes de choix suivis de réalisation (évolution des motifs, rôle des sentiments du groupe plaisir-déplaisir, etc.).

Les séances du *Séminaire de psychologie expérimentale* ont été consacrées à l'analyse des travaux expérimentaux sur la psychologie du langage et à l'étude de la psychologie de l'olfaction.

A. M.

La *Conférence de Philosophie sociale*, sous la direction de Monseigneur Deploige et de M. Defourny, a pour objet l'étude des doctrines sociales au xixe siècle. Ses travaux nous ont valu jusqu'à présent des monographies sur Tarde, Spencer, Schaeffle, Le Play, Buchez, de Maistre, Görres, Adam Müller, sur l'*Ethik* et la *Völkerpsychologie* de Wundt, sur la psychologie sociale de Lazarus et Steinthal, sur la démocratie chrétienne en France. Cette dernière monographie due à la plume de M. Hoffen a été imprimée dans la *Revue sociale catholique*. A cette liste déjà longue, l'exercice qui vient de s'écouler nous permet d'ajouter une étude de M. Ingebos sur *de Bonald*, de M. Vandermeulen, sur *Vogelsang*, de M. Vanneufville sur *Lamennais*, de M. Rocca, sur *R. de Cepeda*. Ainsi s'amassent à la longue des matériaux du meilleur aloi pour une histoire générale des théories sociales au xixe siècle. L'accomplissement de ce programme n'interdit pas cependant des excursions en dehors du xixe siècle et ne peut faire oublier que la restauration de la philosophie scolastique est la visée essentielle de l'Institut supérieur de Philosophie. Ainsi a-t-il paru utile d'entreprendre l'étude des doctrines économiques de saint Thomas : les idées de saint Thomas sur le commerce, sur le juste prix, sur l'impôt, sur la monnaie, sur le prêt à intérêt, sur la propriété privée ont fait le sujet d'études fragmentaires, le moment semble venu d'en tenter une exposition systématique : M. P. Ryckmans s'est chargé de cette besogne. Il y aura lieu peut-être d'élargir prochainement ce cadre et de substituer au programme actuel dont l'exécution se poursuit depuis cinq ans déjà, un programme nouveau ayant pour objet la philosophie sociale des grands scolastiques.

M. D.

Au *Séminaire d'histoire de philosophie médiévale* dirigé par M. De Wulf, on prépare l'édition et l'étude des œuvres inédites de Siger de Courtrai. Elles rempliront un volume de la collection les *Philosophes Belges*. On continue de s'occuper de Godefroid de Fontaines et un ancien membre s'est adjoint aux travaux pour conduire à bien l'édition des traités de Gérard d'Abbeville.

M. D. W.

Le *Séminaire de psychologie théorique et de logique*, sous la direction de L. Noël, s'occupe depuis deux ans de l'étude du mouvement pragmatiste. Certains travaux ont eu pour objet l'étude directe des leaders du mouvement : William James, F. C. S. Schiller, Mach, Edouard le Roy, Bergson, et Blondel. D'autres ont eu pour tâche d'étudier certains auteurs qui se rattachent aux origines du mouvement, tels Brunetière, Balfour et Renouvier, ou que l'on a voulu y rattacher, tel Newman. D'autres se sont attachés à certaines controverses particulières ou à des mouvements parallèles. Ainsi on a étudié la controverse qui met aux prises, à Oxford, Schiller et Bradley. On a également examiné la parenté que d'aucuns signalèrent entre le pragmatisme et Nietzsche, ou encore le néo-traditionalisme par positivisme de certaine école française. Après que ces divers travaux eurent quelque peu défriché le terrain, il a paru possible d'aborder certaines questions d'ensemble, et deux derniers travaux ont essayé de fixer, d'une part, l'influence exercée par la philosophie de Renouvier, d'autre part, les caractéristiques générales du mouvement pragmatiste actuel et les ressemblances que présentent ses diverses manifestations.

L. N.

Le *Séminaire de métaphysique*, sous la direction de N. Balthasar, s'est partagé en deux sections. Une section générale s'est occupée de l'explication littérale des chapitres I à XIV du livre Ier de la *Summa contra Gentes* de saint Thomas d'Aquin. Une section spéciale a étudié l'opinion de saint Thomas au sujet de la distinction entre l'existence des accidents et l'existence de la substance (Texte de la *S. Theol.*, du commentaire *in libros Sent.*, du *De ente et essentia*).

N. B.

— Voici les intitulés des cours philosophiques qui sont donnés dans les diverses Universités de langue allemande pendant le semestre d'été 1910 :

Berlin, Lehmann : Religionsphilosophische Uebungen. — V. Liszt : Rechtsphilosophie. — Erdmann : Geschichte der neueren Philosophie ; Psychologie des Erkennens und Denkens ; Philosophisches Seminar. — Riehl : Geschichte der Philosophie ; Erkenntnistheorie und Metaphysik ; Philosophisches Seminar. — Stumpf : Allgemeine Geschichte der Philosophie ; Logik und Erkenntnistheorie ; Psychologisches Institut ; Theoretische Uebungen im Psychologischen Institut. — Lasson : Geschichte der Philosophie ; Logik ; Hegels Lehre. — Münch : Pädagogische Theorien ; Erziehungswissenschaftliche Uebungen. — Des-

soir : Allgemeine Geschichte der Philosophie. — Simmel : Einleitung in die Philosophie ; Uebungen zur Religionsphilosophie. — E. Cassirer : Die Philosophie der Griechen ; Uebungen zu Platons Theaetet. — Frischeisen-Köhler : Darwinismus als Weltanschauung ; Geschichte des Positivismus ; Kant und Göthe.. — Misch : Die Entstehung der Philosophie in China, Indien, Hellas und ihre Entwicklung in der griechischen Kultur ; Erkenntnistheoretische Uebungen. — Oppenheimer : Theoretische Oekonomik ; Hauptprobleme der Soziologie. — Rupp : Experimental psychologie ; Arbeiten im psychologischen Institut. — Thiele : Logik und Erkenntnistheorie ; Kants kritik der praktischen Vernunft ; Religionsphilosophie. — Vierkandt : Allgemeine Psychologie ; Anfänge der Kunst.

Bonn, Englert : Philosophische Propädeutik der Theologie. — Bühler : Psychologie des Denkens und Wollens ; Einführungskurs in die experimentelle Psychologie. — Dyroff : Logik ; Geschichte der Pädagogik ; Seminar : Thomas-Lektüre. — Freitag : Materialismus. — Frost : Geschichte der Philosophie ; Uebungen zur Geschichte der Philosophie. — Hammacher : Das moderne Kulturproblem ; Uebungen zu Nietzsche. — Herbertz : Erkenntnistheorie ; Spinoza. — Horten : Philosophie im Islam. — Külpe : Psychologie ; Geschichte der neueren Philosophie ; Erkenntnistheoretische Uebungen ; Psychologisches Kolloquium ; Experimentellpsychologische Arbeiten. — Wentscher : Einleitung in die Philosophie ; Religion und Naturwissenschaft ; Fechner und Lotze ; Uebungen zu Kants Kritik der Urteilskraft.

Breslau, Schmidt : Religionsphilosophie ; Das Werden der religiösen Krisis von heute im Kampfe der Weltanschauungen. — von Tessen-Wesiersky : Philosophisch-theologische Propädeutik. — Leonhard und Schott : Rechtsphilosophie. — Baumgartner : Lektüre von Kants Kritik der reinen Vernunft ; Logik und Erkentnistheorie ; Geschichte der neueren Philosophie bei Kant. — Kühnemann : Erklärung von Kants Kritik der reinen Vernunft als Einführung in das Studium philosophischer Literatur ; Geschichte der Pädagogik ; Schillers philosophische Schriften und Gedichte. — Stern : Allgemeine Geschichte der Philosophie als Einführung in die Probleme der Philosophie ; Forensische Psychologie (Aussage, Suggestion, Willenshandlung, Kriminalpsychologie, Psychologie der Jugendlichen) ; Uebungen zur experimentellen Psychologie. — Hönigswald : Die Philosophie der grossen Naturforscher in ihren Erkenntnistheoretischen Grundlagen ; Die Romantik in der deutschen Philosophie ; Uebungen zur Philosophie der Gegenwart. — Winkler : Die Abstammungstheorien im Widerstreit der Meinungen.

Cöln, Dyroff : Die philosophischen Strömungen der Gegenwart ; Cüppers : Geschichte der Erziehung bis Pestalozzi.

Giessen, Eck : Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Philosophie. — Friedrich und Dannemann : Kolloquium über forensische Psychologie und Psychiatrie. — Siebeck : Logik und Erkenntnislehre ; Geschichte der Philosophie von Descartes bis Kant ;

Kants Kritik der reinen Vernunft. — Groos: Moderne Weltanschauungen; Anleitung zu wissenschaftlichen Arbeiten. — Messer: Psychologie; Pädagogisch-psychologische Uebungen; Das Problem der Willensfreiheit. — Kinkel: Geschichte des Idealismus; Einleitung in die Philosophie; Uebungen über Kants Kritik der Urteilskraft.

Göttingen, Titus: Religionsphilosophie. — Otto: Darwinismus und Naturalismus; Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. — Baumann: Erkenntnistheorie und Metaphysik; Pädagogische Psychologie; Xenophons Denkwürdigkeiten des Sokrates. — E. Müller: Logik; Ausgewählte Kapitel der Psychologie; Experimentelle psychologische Arbeiten. — Husserl: Allgemeine Geschichte der Philosophie; Philosophische Uebungen. — Peipers: Religionsphilosophie; Ueber Kants kritische Philosophie. — Nelson: Grundlagen der Ethik; Uebungen über Aesthetik. — Reinach: Die Philosophie Platos; Philosophische Uebungen im Anschluss an Descartes.

Greifswald, Schuppe: Rechtsphilosophie; Grundzüge der Ethik und Pädagogik; Philosophische Uebungen. — Rehmke: Allgemeine Psychologie; Geschichte der Philosophie; Anleitung zu selbständigen Arbeiten; Die Freiheit des menschlichen Willens. — Schmekel: Einleitung in die Philosophie; Logik; Uebungen in Plato. — Jacoby: Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert.

Halle, Meumann: Logik und Gründzüge der Erkenntnistheorie; Einführungskursus zur experimentellen Psychologie; Psychologische Arbeiten. — Praechter: Ausgewählte Kapitel aus der Geschichte der griechischen Philosophie im Anschluss an Ritter u. Preller, Historia Philosophiae Graecae, sowie Anleitung zu wissenschaftlichen Arbeiten. — Menzer: Einleitung in die Philosophie; Allgemeine Geschichte der Philosophie (von Bacon bis Kant einschliesslich); Philosophische Uebungen über Spinozas Ethik. — Uphues: Philosophische Arbeiten; Psychologie; Allgemeine Geschichte der Philosophie. — Medicus: Praktische Philosophie (Ethik, Kultur- und Religionsphilosophie; Geschichte der mittelalterlichen Philosophie; Philosophische Uebungen (Fichte). — Bauch: Die Lebensanschauungen der grossen Denker; Uebungen über Kants Prolegomena zur Einführung in die kantische Philosophie. — Wolff: Wirtschaftsaesthetik.

Jena, Berger: Physiologische Psychologie. — Strohmayer: Allgemeine Psychopathologie; Erkennung und Behandlung des jugendlichen Schwachsinns fur Mediziner und Pädagogen. — Eucken: Geschichte der alten Philosophie; Ethik im Umriss; Einleitung in die Philosophie; Philosophische Uebungen über Hegels Philosophie des Rechts. — Liebmann: Die Philosophie des 19. Jahrh. von Kant bis auf die Gegenwart; Logik. — Rein: Spezielle Didaktik; Ausländisches Bildungswesen; Pädagogisches Seminar mit praktischen Uebungen. — Dinger: Philosophische Propädeutik: Grundriss der theoretischen Philosophie als Lehre von der Weltanschauung; Lektüre u. Besprechung ausgewählter Kapitel aus den Werken der philosophischen Klassiker. — Linke: Psychologie mit Berücksichtigung der experimentellen For-

schung ; Speziellere Fragen der modernen Psychologie. — Nohl : Geschichte der neueren Philosophie von der Renaissance bis Kant ; Das historische Bewusstsein, seine Entstehung u. seine Probleme ; Philosophische Besprechungen.

Kiel, Deussen : Logik u. Einführung in die Kantische Philosophie ; Interpretation ausgewählter Texte der griechischen Philosophen ; Erklärung philosophischer Sanskrittexte. — Martius : Allgemeine Geschichte der Philosophie, zugleich als Einleitung in die Philosophie ; Uebungen über Spinozas Ethik ; Psychologisches Seminar.

Marburg, Cohen : Geschichte der neueren Philosophie ; Uebungen über Descartes. — Natorp : Logik ; Uebungen zur Logik. — Schwarz : Psychologie ; Geschichte der Pädagogik seit den Anfängen der Neuzeit ; Philosophische Uebungen über Spinoza's Ethik. — Hartmann : Geschichte der neuesten Philosophie seit Kant ; Uebungen über Aristoteles.

München, von Birkmeyer : Rechtsphilosophie. — Kraepelin : Klinische Experimentalpsychologie. — von Hertling : Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant ; Metaphysik. — Lipps : Historische und sachliche Einleitung in die Philosophie ; Ethik und philosophische Grundlagen der Rechts- u. Gesellschaftslehre. — Drerup : Grundriss der griechischen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der philosophischen Literatur bis ins Zeitalter des Hellenismus. — Pfänder : Erziehungs- u. Unterrichtslehre auf psychologischer Grundlage ; Logische Uebungen. — Schneider : Allgemeine Psychologie mit einschlägigen pädagogischen Fragen ; Uebungen zur Geschichte der Psychologie im Mittelalter. — Hellmann : Die Weltanschauungen des Mittelalters. — Scheler : Geschichte der neueren Philosophie von Descartes bis zu Hegels Tod ; Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung der Tatsachen des unmittelbaren Erkennens u. der theorie der Wahrnehmung ; Uebungen zur Philosophie der Religion. — Unger : Hebbels Leben, Dichten und Denken. — von Aster : Logik u. Erkenntnistheorie ; Philosophische Uebungen. — Burger : Kunst und Weltanschauung mit Einführung in die Grundsätze der künstlerischen Kritik. — Geiger : Einleitung in die Psychologie ; Uebungen zu Kants Kritik der reinen Vernunft. — Fischer : Grundzüge der Soziologie ; Aesthetik des Kunstgewerbes und der dekorativen Kunst ; Psychologische Uebungen : Arbeiten zur Gefühlslehre. — Joachimsen : Humanismus und Reformation in ihren Beziehungen zueinander mit einer Einleitung über die geistige Entwicklung des Mittelalters. — Hans Mayer : Allgemeine Geschichte der Philosophie ; Darwinismus als Weltanschauung. — Ranke : Anthropologische Psychologie. — Doflein : Biologie und Psychologie der Tiere.

Strassburg, Lang : Christliche Religionsphilosophie und Apologetik. — Max Ernst Mayer : Rechtsphilosophie. — Bethe : Experimentelle Psychophysiologie. — Ziegler : Einleitung in die Philosophie ; Hegel (Leben, System und Schule) ; Schopenhauer, die Welt als Wille und Vorstellung. — Baeumker : Philosophie des Altertums ; Kant und seine Zeit ; Besprechung von Fragen der Kantschen Philosophie ; Psycholo-

gische Uebungen. — Wundt : Die Vorbereitung des Christentums in der antiken Philosophie ; Berkeley. — Freih. von der Pfordten : Psychologie des Denkens und Wollens ; Grundzüge der Naturphilosophie ; Uebungen über die psychologischen Grundbegriffe.

Lyceum Bamberg, Haas : Metaphysik ; Geschichte der Philosophie.

Lyceum Braunsberg, Switalski : Psychologie ; Logik ; Der Kriticismus Kants und seine Bedentung für die Wissenschaft.

Basel, Joël : Logik ; Einleitung in die Philosophie ; Repetitorium der neueren Philosophie ; Philosophische Uebungen. — Heman : Geschichte der alten Philosophie ; Allgemeine Pädagogik und Didaktik. — Häberlin : Die psychologische Analyse ; Philosophisches Kolloquium. — Villiger : Grundzüge der physiologischen Psychologie.

Zürich, Ragaz : Ethik ; Nietzsche und das Christentum. — Störring : Logik und allgemeine Methodenlehre ; Geschichte der neueren Philosophie von Kant bis zur Gegenwart ; Lektüre von Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung ; Geschichte der Pädagogik und des Erziehungswesens. — Schumann : Psychologie ; Psychologisches Praktikum ; Allgemeine Pädagogik, — Eleutheropulos : Philosophie der Griechen und Römer. — Förster : Philosophie Platos ; Pädagogische Gesichtspunkte zur Verbrecherfrage. — Wreschner : Psychologie ; Moderne Denker. — Fueter : Humanismus und Renaissance in Italien. — M. Schinz : Geschichte des nueuren Philosophie bis Kant ; Lektüre von Platos Theätet.

Bern, Dürr : Systematische Pädagogik ; Einführung in die Psychologie ; Psychophysique ; Einführung in die experimentelle Psychologie ; Einleitung in die Philosophie ; Psychologisches Praktikum. — Tumarkin : Kant ; Geschichte der Aesthetik seit Kant ; Interpretation von Kants Kritik der Urteilskraft. — Leclère : Questions de pédagogie morale ; Etude critique des formes récentes de la philosophie religieuse.

Lyzeum Regensburg, Sachs : Religionsphilosophie. — Endres : Metaphysik ; Geschichte der Philosophie seit Nikolaus von Cues bis Kant.

Erlangen, Falckenberg : Geschichte der Philosophie von Kant bis Hegel ; Philosophische Uebungen über Aristoteles Metaphysik. — Hensel : Ethik ; Religionsphilosophie ; Herder ; Uebungen über Kants Kritik der Urteilskraft. — Leser : Psychologie ; Uebungen über Kants Kritik der reinen Vernunft.

Königsberg, Dorner : Ueber Nietzsche und die Neuromantik. — Schulze : Geschichte der neueren Theologie und Religionsphilosophie. — Ach : Humes Treatise on human nature ; Geschichte der neueren Philosophie ; Experimentellpsychologische Arbeiten. — Goedeckemeyer : Philosophische Uebungen zur Geschichte der alten Philosophie ; Geschichte der griechischen und mittelalterlichen Philosophie. — Kowalewski : Verhältnis von Glauben und Wissenschaft ; Logik und Erkenntnistheorie.

Leipzig, Wundt : Psychologie ; Psychologisches Laboratorium. — Volkelt : Geschichte der Philosophie nach Kant ; Grundfragen der

Ethik; Philosophischpädagogisches Seminar. — Barth: Geschichte der neueren Philosophie von der Renaissance bis Kant einschliesslich; Geschichte der Pädagogik von der Renaissance bis zur Gegenwart; Philosophisches Seminar. — Richter: Religionsphilosophie. — Wirth: Psychologische Massmethoden; Psychologisches Laboratorium. — Lipps: Modernes Bildungsideal und wissenschaftlicher Schulunterricht; Einführung in die Aesthetik. — Krueger: Geschichte der neueren Ethik; Uebungen zur Entwicklungspsychologie: die Urformen der Religion. — Brahn: Experimentelle Pädagogik; Schopenhauer. — Dittrich: Elemente der Logik. — Schneider: Geschichte der griechischen Philosophie. — Schmeidler: Geschichte der mittelalterlichen Weltanschauung. — Klemm: Einleitung in die Philosophie; Psychologisches Laboratorium.

Münster, Mausbach: Erklärung und Besprechung ausgewählter Texte aus Thomas von Aquino. — Dörholt: Metaphysik; Metaphysische Uebungen. — Rosenfeld: Einleitung in die Rechtsphilosophie. — Spicker: Geschichte der Philosophie von Aristoteles bis zur neueren Zeit; Ueber das Verhältnis der Erkenntnistheorie zur Metaphysik; Konversationsphilosophie. — Becher: Psychologie; Uebungen über Fechner. — Geyser: Logik und Erkenntnislehre; Geschichte der Philosophie von Descartes bis Leibniz; Uebungen über Berkeley, Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. — Koppelmann: Philosophische Propädeutik. — Hielscher: Geschichte der griechischen Philosophie.

Lyzeum Dillingen, Scherer: Metaphysik; Geschichte der griechischen Philosophie; Geschichte der Pädagogik vom Konzil von Trient bis zur Gegenwart.

Lyzeum zu Passau, Schmöller: Psychologie; Ethik seit Kant; Lesung aus der Ethik des Thomas von Aquin.

Czernowitz, Wahle: Geschichte der Pädagogik; Spinoza.

Graz, Michelitsch: Geschichte der Philosophie; Metaphysik; Philosophisch-apologetische Uebungen. — Lenz: Geschichte der Rechtsphilosophie. — Meinongs R. v. Handschuchsheim: Gegenstandstheoretische Logik; Philosophisches Seminar. — Spitzer: Sinnespsychologie; Geschichte der französischen Philosophie im 19. Jahrhundert. — Martinak: Einführung in die Psychologie der Sprache; Philosophisches Seminar. — Witasek: Experimentelle Aesthetik; Arbeiten im Laboratorium für experimentelle Psychologie. — Benussi: Die experimentelle Analyse des Bewusstseins.

Innsbruck, Hillebrand: Psychologie; Konversatorium über neuere Erscheinungen aus dem Gebiete der Psychologie. — Kastil: Geschichte der Philosophie der Neuzeit. — Donat: Psychologie; Philosophisch-apologetisches Seminar; Ethik.

Prag, Ulbrich: Rechtsphilosophie. — Marty: Psychologie. — V. Ehrenfels: Aesthetik; Die kosmologische Bedeutung der Evolutionstheorie; Deduktion und Induktion. — Kraus: Ueberblick über

die Geschichte der Philosophie. — Eisenmeier : Praktische Philosophie.

Wien, Seydl : Historia philosophiae ; Quaestiones cosmologicae et psychologicae ; Theorie der Pädagogik. — Wolfsgruber : Geschichte der Mystik im Mittelalter. — Hold v. Ferneck : Philosophie des Strafrechts. — Bernatzik : Geschichte der Rechtsphilosophie — Jodl : Einführung in die Psychologie. — Müllner : Geschichte der Philosophie des Mittelalters ; Dantes Lebensweg und Schriften. — Höfler : Mittelschulpädagogik und ihre Geschichte seit dem XVI. Jahrhundert ; Pädagogisches Seminar. — Stöhr : Logik. — Reininger und Siegel : Uebungen aus der Geschichte der Philosophie. — Reich : Soziologische Aesthetik, erläutert an Ibsens Schaffen. — Jerusalem : Praktische Mittelschulpädagogik ; Psychologie der Sprache ; Spinozas Leben und Lehre. — Kreibig : Psychologie des Empfindens und Wahrnehmens. — Reininger : Nietzsche als Philosoph. — Siegel : Die Hauptrichtungen in der Naturphilosophie der Gegenwart. — Gomperz : Philosophische Uebungen ; Platon. — Swoboda : Psychologisches Praktikum. — Ewald : Die deutsche Philosophie im zeitalter der Romantik ; Das Problem der Aussenwelt. — v. Zimmermann : Religionsphilosophie.

Frankfurt a/M., Schumann : Einleitung in die Philosophie ; Kolloquium über spezielle Fragen der Psychologie.

Darmstadt, Goldstein : Grundfragen der Naturphilosophie.

Dresden, Elsenhans : Logik und Erkenntnistheorie, Richtungen und Aufgaben der Pädagogik unserer Zeit ; Philosophisch-pädagogisches Seminar.

Hannover, Lessing : Aesthetik und Theorie der Kunst ; Kernfragen der Ethik und Pädagogik ; Uebungen über ästhetische Mechanik.

Stuttgart, Harnack : Aesthetik ; Aesthetische Uebungen im Anschluss an Goethesche Prosaschriften. — Schrempf : Spinoza.

Cöthen, Kayser : Ethik und Aesthetik im praktischen Leben.

Posen, Focke : Geschichte der neueren Philosophie seit Kant.

— Voici les intitulés des cours philosophiques qui sont donnés dans les Universités suisses de langue française pendant le semestre d'été 1910 :

Genève, Claparède : Psychologie du témoignage ; Recherches expérimentales ; leur importance pour la science judiciaire et pour la pédagogie ; L'activité mentale ; Travaux spéciaux de psychologie expérimentale. — Werner : Histoire de la philosophie : la philosophie moderne ; Conférence de philosophie et d'histoire de la philosophie : lecture et interprétation des fondements de la métaphysique des mœurs de Kant. — A. Naville : Eléments de morale et de droit rationnel. — Duproix : Science de l'éducation : la psychologie comparée de l'homme et de l'enfant ; Méthodologie. — Wuarin : Sociologie théorique : Herbert Spencer et la pensée anglaise. — Hersch : Les principales écoles sociologiques. — Karmin : Psychologie sociale ; l'influence de la super-

stition sur le développement de la civilisation. — Liwchitz : Répétitions d'histoire de la philosophie : la philosophie moderne, chapitres choisis ; les trois dialectiques de J. J. Gourd, lecture, interprétation, discussion. — de Maday : Philosophie du droit. — Pasmanik : La philosophie en Allemagne au XIXe siècle. — Berguer : La psychologie religieuse : les réveils et les manifestations annexes. — Falk : Moses Mendelssoln, l'homme et le philosophe.

Lausanne, Maurer : Etudes ethnopsychologiques : le développement de l'esprit critique et de la littérature russe. — Millioud : Histoire de la philosophie ancienne et médiévale ; Philosophie générale : les problèmes du monde physique. — Volait : Histoire de la philosophie. — André : Questions du jour : le conflit des morales.

Neuchâtel, P. Bovet : Les sentiments moraux ; Histoire de la philosophie : le XIXe siècle ; Lecture et explication du Phédon de Platon ; Les idées pédagogiques des grands philosophes.

— Signalons aussi quelques cours de philosophie donnés cette année dans l'enseignement universitaire italien :

Milano, Zaccante : Etica di Kant ; L'Etica da Nicomaco ad Aristotele ; Commento dell' etica di Aristotele e comparazione con quella di Kant, Spinoza, Leibniz, ecc. — Martinetti : La critica della ragion pura di E. Kant ; Filosofia della religione.

Torino, D'Ercole : Dell' essere evolutivo finale.—Vidari : Prammatismo e problema della conoscenza. — Allievo : Influenza della scienza sulla pedagogia. — Solmi : Periodo Cartesiano e Spinoziano. — Kiesow : Psicologia sperimentale : affezioni sensili. — Billia : Storia della morale. — Zini Filosofia morale.

Pavia, Villa : Filosofia morale ; Corso di psicologia. — Pascal : Storia della filosofia.

Genova, Roberto Benzoni : L'estetica di Benedetto Croce ; La pedagogia di Herbart di Credaro. — Alfonso Asturaro : Epicurei e stoici. — Sante Ferrari : Kant e Fichte. — Adelchi Baratono : Filosofia teoretica. — Morselli : Psycologia sperimentale.

Firenze, De Sarlo : Criteriologia : Concetto e criterî della verità ; La teoria dell'evoluzione ; Confronti e discussioni sugli indirizzi del pensiero contemporaneo ; Sonno naturale, sonnambulismo e ipnosi ; Esercizî pratici sulla sensibilità e sulla memoria. — Tocco : L'ultima fase della filosofia platonica e introduzione alla filosofia Aristotelica ; Lettura di testi intorno alla filosofia stoica. — G. Calò : Caratteri e indirizzi della pedagogia contemporanea ; L'indicazione dei sentimenti ; La pedagogia di Herbart.

Padova, F. Bonatelli : Dei sentimenti ; Concetto della storia ; Requisiti per giudicare la storia ; Critica dei diversi sistemi filosofici per spiegare la storia ; Divisione della storia ; Fattori della società. — Marchesini : Corso sistematico di pedagogia generale ; Giustizia e

rapporti fra giustizia e morale e fra morale e diritto. — Faggi : Origini del Positivismo.

Palermo, Gentile : Storia della filosofia ; Lettura della critica del giudizio. — Guastalla : Filosofia teoretica. — Colozza : Pedagogia ; Lettura dell'Emilio. — Orestano : Filosofia morale ; Lettura della critica della Ragion pratica.

— Les cours suivants se donnent à l'Université Grégorienne :

P. Sciolla : Théologie naturelle ; P. Schaaf : Cosmologie ; P. Gori : Logique, ontologie et métaphysique générale ; P. Mathis : Philosophie morale (Ethique et droit naturel individuel et social) et histoire de la philosophie (philosophie grecque) ; P. Loinaz : Métaphysique (Psychologie) ; P. Gennari : Psychologie empirique, biologie et physiologie (Physiologie générale et histologie) ; P. Goretti : Physique expérimentale ; P. Federici : Algèbre et géométrie élémentaire et trigonométrie ; P. Müller : Mathématiques supérieures ; astronomie et géologie ; P. Goretti : Chimie ; P. De Maria : Académle de S. Thomas.

— Grâce à la liberalité de M. James Hyde, il se poursuit, depuis plusieurs années, un échange de conférences entre Harvard et la Sorbonne. C'est M. Emile Boutroux qui s'est chargé cette année de donner deux séries, l'une de huit conférences à la Salle Emerson de l'Université Harvard, et l'autre de quatre dans le New Lecture Hall.

— M. le Dr Hugo Muensterberg, professeur de psychologie à l'Université d'Harvard, est chargé de faire des conférences d'échange à l'Université de Berlin en 1910-1911.

— La faculté de psychologie de l'Université de Minnesota a organisé une clinique pour l'étude du développement mental sous la direction des Drs H. H. Woodrow et J. P. Sedgwick.

— D'après Science, la commission spéciale des sciences morales de l'Université de Cambridge a attiré l'attention du sénat sur la nécessité de perfectionner le laboratoire de psychologie expérimentale. Un laboratoire de psychologie expérimentale a été récemment érigé à Oxford.

— On a l'intention de fonder un *Séminaire philosophique* à l'Université de Halle.

Concours. — Le professeur Antonio Aliotta vient de remporter le prix du concours Paladini à l'Accademia di scienze morali e politiche della Società reale di Napoli sur le sujet : *Dei principali indirizzi contemporanei della dottrina della conoscenza con speciale riguardo alla filosofia delle scienze.*

— Le concours pour le prix Ravizza de 2500 lires pour 1910-1912 vient de s'ouvrir sur le sujet : *Esposizione critica dei sistemi di educazione ed istruzione infantile e primaria superiore in Italia ed all'estero, e conclusioni pratiche con riferimento speciale alla famiglia ed alle scuole primarie italiane.* Il y aura aussi un second prix de 500 lires. Les manuscrits doivent être remis, au plus tard le 30 juin 1912, à la Presidenza del R. Liceo Beccaria à Milan.

— La commission de l'Académie des Sciences pour le prix Binoux vient de décerner un prix de 2000 fr. à M. Pierre Duhem, correspondant de l'Académie, pour l'ensemble de ses travaux relatifs à l'histoire des sciences.

— Le comité du prix *Vie heureuse*, réuni le 16 avril chez Mme Alphonse Daudet, a décerné, pour la première fois, son prix annuel de 1000 fr. institué en faveur du meilleur ouvrage français d'érudition, philosophie, histoire, géographie, essais, etc., paru dans l'année, à la *Vie de Frédéric Nietzsche* par Daniel Halevy.

— La Revue polonaise Przeglad Filozoficzny organise de temps à autre des concours sur un thème d'actualité. Récemment le concours a porté sur le thème *Explication et description;* précédemment on avait proposé le thème *Causalité.* On annonce un nouveau concours sur le sujet : *Causalité et relation fonctionnelle.* Pour le dernier concours le prix n'a pas été décerné. Pour le précédent le prix a été accordé à M. Lukasiewicz. Il y avait eu également des travaux importants de MM. Kobylecki et Kozlowski. Ce dernier a paru dans la Revue philosophique.

Revues. — M. le Prof. J. Mark Baldwin se retire, après seize années d'activité, de la direction du Psychological Bulletin et de la Psychological Review. Cette dernière revue avait été fondée en 1894 par les Professeurs Baldwin et Cattell. Les publications de la revue seront continuées par les directeurs actuels, MM. Howard C. Warren, John B. Watson et James R. Angell. On regrette universellement la retraite du Prof. Baldwin qui a largement contribué à la publication d'études psychologiques dans son pays.

— Le Professeur Arthur H. Pierce, du Smith College, a accepté la direction du Psychological Bulletin à partir de septembre prochain. Cette revue commencera alors une série de rapports systématiques sur les contributions les plus récentes à la psychologie générale. Les numéros spéciaux consacrés aux autres branches de la psychologie alterneront avec les numéros contenant ces rapports généraux.

— Les Kanstudien consacrent un numéro à fêter Otto Liebmann, à l'occasion de son 70e anniversaire. Outre des articles consacrés à étudier la personnalité du professeur d'Iéna, l'un des initiateurs du néo-kantisme, il contient son portrait, gravé par von Sallwürk.

— *Il Rinnovamento*, revue critique des idées et des faits, cesse de paraître.

— La Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik a changé d'éditeur. Elle paraît désormais chez Ambrosius Barth à Leipzig. Nous constatons que, dans le dernier numéro, un auteur s'occupe du concours organisé par la *Kantgesellschaft* sur la théorie de la connaissance chez Kant et Aristote et qu'il semble ignorer jusqu'au nom de notre ami Sentroul, dont le travail fut couronné par le jury. On a ordinairement en Allemagne le souci de l'information exacte. Il y a, faut-il croire, des exceptions.

— La Revue de Métaphysique et de Morale s'occupe à son tour du projet de bibliographie philosophique lancé par la Société française de Philosophie. Un article de M. Ruyssen prend parti pour les procédés que nous suivons depuis quinze ans. Il n'oublie qu'une chose, c'est de mentionner notre exemple.

Citons quelques lignes de l'article de M. Ruyssen :

« Il s'agit de réunir et de classer méthodiquement, en un seul recueil annuel, les mentions des travaux philosophiques français publiés au cours de l'année... Cette chose très simple apparaîtra de réelle importance, si l'on songe qu'elle substitue l'ordre au désordre et qu'elle met à la disposition des chercheurs un outil maniable, adapté à leurs besoins...

» ... les recueils bibliographiques, quand ils ne s'en tiennent pas à l'ordre alphabétique, réunissent au petit bonheur, sous la même rubrique, tous les ouvrages d'apparence philosophique... les revues signalent ou analysent seulement les ouvrages qui leur sont envoyés ... quant aux articles de revue, ils demeurent inaccessibles, ensevelis, inexistants pour nombre de lecteurs.

» ... cet inventaire sera doublement précieux, puisqu'il sera à la fois complet et méthodique : complet puisqu'on y inscrira, outre les livres, les articles de revue, les travaux publiés dans les recueils de congrès, etc. ; méthodique puisqu'on éliminera tout ce qui n'est pas « écrit dans une intention philosophique »... et puisque les travaux inscrits seront classés suivant des rubriques variées et nombreuses... »

On sait que la Société française de Philosophie a préconisé pour ces « rubriques variées » des notations conventionnelles. Exacte-

ment ce que nous faisons. Mais sa bibliographie ne sera que française. M. Ruyssen remarque :

« Cet exclusivisme peut paraître assez surprenant en un temps où le travail scientifique s'internationalise à outrance... Une bibliographie méthodique internationale des travaux philosophiques eût rendu des services relativement plus considérables... On peut concevoir une bibliographie qui procéderait par fusion et non par juxtaposition des bibliographies nationales... »

Enfin la bibliographie projetée formera un fascicule annuel. M. Ruyssen remarque qu'à la longue la collection sera malaisée à consulter. Il préconise « de substituer à la forme traditionnelle, aux fascicules reliés, la forme nouvelle et infiniment mobile des catalogues sur fiches ».

Nos lecteurs savent que toutes ces idées sont appliquées chez nous depuis 15 ans. Ils savent comment nous avons, par un moyen très simple, combiné la bibliographie trimestrielle (non annuelle) avec le répertoire perpétuel sur fiches.

Il est assez plaisant de voir inventer tout cela aujourd'hui comme des choses nouvelles. Mais pourquoi cette obstination à nous ignorer ? On annonçait pourtant que la bibliographie projetée serait entreprise dans un esprit « objectif » et « impartial ».

Publications collectives. — Le Professeur Joseph Jastrow, de l'Université de Wisconsin devient l'éditeur scientifique d'une nouvelle série de manuels psychologiques sous le titre de Conduct and Mind Series. Sa propre contribution à cette série sera un ouvrage intitulé *Character and Temperament.*

Ouvrages. — La maison D. Appleton and C° annonce pour le printemps de cette année une nouvelle édition des œuvres de Herbert Spencer en dix-huit volumes.

— M. Driesch publie sous le titre *Philosophie des Organischen*, les *Gifford lectures* données à Aberdeen en 1907 et 1908.

— M. Croce fait paraître un volume intitulé *Problemi di Estetica* (Bari, Laterza).

— Le *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* de M. Windelband paraît en 5e édition (Tübingen, Mohr).

— A l'occasion du centenaire de Balmès, la Libreria Barcelonesa réédite les principales œuvres du philosophe espagnol.

— 4 mai 1910. —

OUVRAGES ENVOYÉS A LA REDACTION

— Annuaire de l'Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique. Soixante-seizième année. Bruxelles, Hayez, 1910.

L. Michelangelo Billia. — A quoi servent les laboratoires de psychologie? Extrait de la Revue de philosophie et des *Verhandlungen des III. Internationalen Kongresses Heidelberg 1908*. Paris, G. Beauchesne et Cie, 1909.

Heinrich Bruders, S. J. — Exerzitienwahrheiten. Innsbruck, Fel. Rauch, 1910. — Broché 3 Mk. ; rel. 3 Mk. 80.

Benedetto Croce. — Problemi di Estetica. Bari, G. Laterza e Figli, 1910. — 7 Lire.

Elie de Cyon. — Dieu et science. Essais de psychologie des sciences. Paris, Félix Alcan, 1910. — 7,50 fr.

Jorge Del Vecchio. — El sentimento juridico. Traduccion de la segunda edicion italiana por M. Castaño. Madrid, Hijos de Reus, 1909.

Giorgio Del Vecchio. — Il sentimento giuridico. 2a ed. Roma, Fratelli Bocca, 1908.

Giorgio Del Vecchio. — Un punto controverso nella storia delle dottrine politiche. Nota critica. Roma, Scansano, 1909.

— Deuxième Congrès International de la Presse périodique, Bruxelles (Belgique), 24-26 juillet 1910. Documents préliminaires. Secrétariat Général du Congrès, Bruxelles, 1910.

Dr Rudolf Hornich. — Zweites Jahrbuch des Vereins für christliche Erziehungswissenschaft. Kempten u. München, Verlag der Jos. Köselschen Buchhandlung, 1909. — 3 Mk.

Dr Ludwig Jelinek. — Des Juden Fluch. Zdolbunow (Russland) per Warschau oder Radziwilow, Dr L. Jelinek, 1906.

Dr Ludwig Jelinek. — Elementare Metaphysik. Zdolbunow (Russland) per Warschau oder Radziwilow, Dr L. Jelinek.

Dr Ludwig Jelinek. — Kritische Geschichte der modernen Philosophie. Zdolbunow (Russland) per Warschau oder Radziwilow, Dr L. Jelinek, 1908.

L'abbé E. Mangenot. — La résurrection de Jésus. Paris, G. Beauchesne et Cie, 1910. — 3,50 fr.

John Mac Taggart Ellis. — A Commentary on Hegels Logic. Cambridge, University Press, 1910. — 8 sh.

G. Rauschen. — L'eucharistie et la pénitence pendant les six premiers siècles de l'Eglise. Traduit de l'allemand par Michel Decker et E. Ricard. Paris, J. Gabalda et Cie, 1910. — 3 fr.

Mgr C. Sentroul. — Tratado de Logica. S. Paulo, Weiszflog Irmâos, 1909.

Mgr C. Sentroul. — La philosophie religieuse de Kant. Le Saulchoir à Kain (Belgique), 1910.

K. Siegel, O. Ewald, A. Stöhr, H. Przibram, B. Hatschek, K. von Roretz. — Vorträge. Wissenschaftliche Beilage zum 22. Jahresbericht (1909) der Philos. Gesellsch. zu Wien. Leipzig, J. A. Barth, 1910. — 3 Mk.

J. Tixeront. — Histoire des dogmes. II. De saint Athanase à saint Augustin (318-430). Paris, G. Gabalda et Cie, 1909. — 3,50 fr.

Bernardino Varisco. — I massimi problemi. Milano, Libreria editrice Milanese, 1910. — 5 Lire.

Leslie J. Walter, S. J. — Theories of Knowledge. Absolutism, Pragmatism, Realism. London, Longmans, Green and Co, 1910. — 9 sh.

Charles Werner. — Aristote et l'idéalisme platonicien. Paris, F. Alcan, 1910. — 7,50 fr.

Dr K. Ziesche. — Verstand und Wille beim Glaubensakt. Paderborn, F. Schöningh, 1909. — 3 Mk.

E. von Cyon. — Eduard Pflüger. Ein Nachruf. Bonn, Martin Hager, 1910.

Paul Gaultier. — La vraie éducation. Paris, Hachette et Cie, 1910. — 3,50 fr.

Paetow. — The art Course at medieval universities with special reference to Grammar and Rhetoric. — *University of Illinois Bulletin*, VII, 19, 1910.

— 15 mai 1910. —

VII.

ROGER BACON

ET LE

SPECULUM ASTRONOMIAE (1277).

Le *Speculum Astronomiae* a été assez universellement attribué à Albert le Grand et a pris place dans l'édition de ses œuvres [1]). Cette attribution toutefois est erronée. Le *Speculum Astronomiae* a été composé par Roger Bacon, dans des circonstances, passées jusqu'ici inaperçues, et qui ont l'avantage d'éclairer un point obscur, mais important, de la carrière du célèbre franciscain.

La nature du *Speculum Astronomiae* nous est assez exactement indiquée par les mots qui accompagnent son titre dans les œuvres d'Albert le Grand : *in quo de libris licitis et illicitis pertractatur*. C'est bien l'explication fournie par l'auteur lui-même au début de son traité, ainsi qu'on le verra bientôt. M. Steinschneider a étudié, depuis longtemps déjà, les ouvrages et les auteurs cités par le *Speculum* [2]), en croyant néanmoins qu'il s'agissait d'un écrit d'Albert le Grand.

[1]) *Opera omnia*, éd. Borgnet, Paris, t. X, p. 629 et suiv.

[2]) *Zum speculum astronomicum des Albertus Magnus*, dans Zeitschrift für Mathematik und Physik, Leipzig, XVI (1871), pp. 357-396.

I.

Nous allons tout d'abord déterminer la date et l'occasion de la composition du *Speculum Astronomiae*. Pour cela, notons les informations fournies par l'auteur au début de son traité. Je souligne les données les plus importantes pour la solution du problème.

Occasione quorumdam librorum, apud quos non est radix scientiae, qui cum sint verae sapientiae inimici, hoc est, Domini nostri Jesu Christi, qui est imago Patris, et sapientia per quam fecit et saecula, Catholicae fidei amatoribus merito sunt suspecti, *placuit quibusdam magnis viris, ut libros quosdam alios et forte innoxios accusarent. Quia enim plures antedictorum librorum nigromantiam palliant, professionem astronomiae mentientes, libros nobiles et de eadem scientia foedari fecerunt* apud bonos et graves, et abominabiles reddiderunt. Quare vir quidam, zelator fidei et philosophiae utriusque, Frater in ordine suo, applicuit animum, ut faceret memoriam utrorumque librorum, exponens numerum, titulos, initia et continentiam singulorum in generali, et qui fuerint eorumdem auctores, ut scilicet liciti ab illicitis separentur, et aggressus est ut diceret nutu Dei (pp. 629-630) [1]).

Ainsi donc, nous connaissons dans quelles circonstances l'auteur du *Speculum Astronomiae* a cru devoir intervenir par la composition de son traité. Des personnes qualifiées, *aliqui magni viri*, ont condamné des écrits sans valeur scientifique, *apud quos non est radix scientiae*, parce qu'ils dissimulent la nécromancie sous le couvert de science astronomique, *nigromantiam palliant, professionem astronomiae mentientes*. A cette occasion, il a plu à ces mêmes personnes de dénoncer quelques autres livres, peut-être inoffensifs, *placuit ut libros quosdam alios et forte innoxios*

[1]) Ce texte est corrigé d'après la leçon de Pierre de Prusse, *Vita B. Alberti doctoris magni*, Antverpiae, 1621, p. 113.

accusarent. Cela a eu pour résultat de rendre de nobles livres odieux auprès des gens de bien, et de les souiller d'accusation de nécromancie, *libros nobiles et de eadem scientia foedari fecerunt apud bonos et graves, et abominabiles reddiderunt*. En présence de ces faits, notre auteur, qui se qualifie de zélateur de la foi et de la philosophie, et se dit Frère dans son ordre, *vir quidam zelator fidei et philosophiae utriusque*, *Frater in ordine suo*, s'est appliqué à faire mieux connaître cette double catégorie de livres afin que l'on puisse séparer ceux qui sont licites de ceux qui ne le sont pas, *ut scilicet liciti ab illicitis separentur*, et il a entrepris ce travail sur un signe de Dieu, *et aggressus est ut diceret nutu Dei*.

Notre anonyme, observons-le tout de suite, se donne donc le rôle de censeur à l'égard de la condamnation qui a été faite de livres de nécromancie et d'astrologie ; et en disant qu'il écrit sur un signe de Dieu, il laisse assez entendre qu'il veut réparer la maladresse que les auteurs de la condamnation pourraient bien avoir commise.

Quelle condamnation connue peut bien correspondre aux diverses données que nous fournit l'auteur du *Speculum Astronomiae ?* Celle-là même qui fut portée par l'évêque de Paris, Etienne Tempier, en collaboration avec divers membres de la faculté de théologie, le 7 mars 1277. Cette condamnation vise, avant tout, les doctrines averroïstes professées par quelques maîtres parisiens de la faculté des arts, tels que Siger de Brabant et Boèce de Dacie. Les doctrines réprouvées sont énoncées dans une suite de deux cent dix-neuf propositions. J'ai écrit ailleurs, en détail, l'historique de cet événement doctrinal [1]). Le dispositif de l'acte, auquel est annexé le catalogue des propositions, comprend lui-même deux parties : la première est relative à l'enseignement des propositions condamnées, la seconde

[1]) *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle*, Fribourg, 1899 ; 2e édit. Louvain, 1908-1910, chap. VIII.

à quelques livres spécialement désignés et, en général, à ceux qui traitent de nécromancie et autres superstitions [1]). C'est cette dernière partie qui correspond de tout point aux particularités signalées par l'auteur du *Speculum Astronomiae*.

Nous sommes bien ici en présence de ces *magni viri* dont il nous a parlé comme agents de la condamnation, puisqu'elle a été portée par l'évêque de Paris, sur le conseil de maîtres en théologie et d'hommes prudents : *nos tam doctorum sacrae Scripturae, quam aliorum prudentium virorum communicato consilio*. L'évêque nous dit aussi, dès les premiers mots de ses lettres, que le point de départ de son intervention était la relation à lui faite de l'état des choses par de hauts et graves personnages : *Magnarum et gravium personarum crebra zeloque fidei accensa insinuavit relatio*.

Quant à la condamnation elle-même, nous y trouvons mentionnés par leur titre et autres indications secondaires, ces livres qui, au dire de l'auteur du *Speculum Astronomiae*, sont sans valeur scientifique. Il s'agit du livre *De amore*, et de celui de la *Géomancie*. Le décret passe de la prohibition de ces livres à celle des ouvrages de nécromancie et autres superstitions, exactement comme nous l'a indiqué notre auteur anonyme [2]).

C'est encore à la même prohibition que l'auteur du *Spe-*

[1]) *Loc. cit.*, 2e édit. IIe Partie, p. 176.

[2]) Librum etiam « De Amore », sive « De Deo amoris » qui sic incipit : *Cogit me multum*, etc., et sic terminatur : *Cave, igitur, Galtere, amoris exercere mandata*, etc.; item librum Geomantie qui sic incipit : *Estimaverunt Indi*, etc., et sic terminatur : *Ratiocinare ergo super eum, et invenies*, etc.; item libros, rotulos seu quaternos nigromanticos aut continentes experimenta sortilegiorum, invocationes demonum, sive conjurationes in periculum animarum, seu in quibus de talibus et similibus fidei orthodoxe et bonis moribus evidenter adversantibus tractatur, per eandem sententiam nostram condempnamus, in omnes, qui dictos rotulos, libros, quaternos dogmatizaverint, aut audierint, nisi infra VII dies nobis vel cancellario Parisiensi praedicto revelaverint eo modo quo superius est expressum, in hiis scriptis excommunicationis sententiam proferentes, ad alias penas, prout gravitas culpe exegerit, nichilominus processuri. *Loc. cit.*, p. 176.

culum fait allusion quand, en présence de la destruction des livres de nécromancie, ordonnée par l'évêque de Paris, il écrit qu'on ferait mieux de les conserver que de les détruire : *De libris vero necromanticis, sine praejudicio melioris sententiae, videtur quod magis debeant conservari quam destrui.* On ne pouvait guère désapprouver plus expressément la mesure épiscopale ; et le *sauf avis meilleur* que l'auteur ajoutait par politesse, était un peu dérisoire, puisqu'il s'agissait d'une condamnation pour laquelle l'évêque croyait avoir pris conseil de savants et de prud'hommes. Nous ne nous étonnerons pas, lorsque nous verrons l'auteur du *Speculum* se trouver, peu après, dans une situation fâcheuse à l'égard de l'autorité ecclésiastique. Notons toutefois immédiatement la raison que donne le rédacteur du *Speculum* pour réclamer, à l'encontre de la condamnation, la conservation des livres d'astrologie et ne nécromancie. « Le temps, dit-il, est peut-être proche où, pour certaines raisons que je tais présentement, il sera utile de les avoir consultés à l'occasion. Néanmoins, que ceux qui s'en servent se tiennent en garde contre l'abus » : *tempus enim forte jam prope est, quo propter quasdam causas quas modo taceo, eos saltem occasionaliter proderit inspexisse : nichilominus tamen ab abusu sibi caveant inspectores eorum* (p. 650). Notre auteur, on peut le pressentir, se présente à nous comme un occultiste, en possession de vérités cachées, qu'il se réserve, et qu'on peut découvrir dans les livres hermétiques. Nous verrons dans la suite à quoi cela correspond.

La concordance étant établie entre les données du *Speculum Astronomiae* et la condamnation du 7 mars 1277, la date de composition du *Speculum* en découle naturellement. Puisque c'est l'acte épiscopal du 7 mars qui a provoqué l'auteur à rédiger son écrit, celui-ci a vu le jour à peu de distance du 7 mars, en tout cas, assez tôt pendant l'année 1277. La suite de cette note établira des faits qui excluent une date de composition plus tardive.

Une autre donnée, tirée du *Speculum Astronomiae*, vient encore corroborer, quoique plus vaguement, la date de composition de cet écrit. On peut établir en effet qu'il a été rédigé après 1270. Notre auteur rapportant une opinion qu'Albumasar attribuait à Aristote et qu'on ne trouve pas dans les écrits de ce dernier, suppose qu'elle pourrait peut-être se rencontrer dans le douzième ou le treizième livre de la métaphysique qui n'ont pas encore été traduits en latin, et qui traitent des intelligences : Cum dicat (Albumasar) Aristotelem hoc dixisse, licet non inveniatur in universis libris Aristotelis quos habemus : et forte id est in duodecimo aut in decimo tertio Metaphysicae, qui nondum sunt translati, et loquuntur de intelligentiis, sicut ipse promittit (p. 643). Ces informations de notre auteur ne sont pas originales. Il les tient de saint Thomas d'Aquin qui les avait mises, pour la première fois, en circulation dans son *De unitate intellectus contra Averroistas*, composé à Paris en 1270 [1]) : Hujusmodi autem quaestiones certissime colligi potest Aristotelem solvisse in his libris quos patet eum scripsisse de substantiis separatis, ex his quae dicit in principio XII Metaphysicae; quos etiam libros vidimus numero XIV, licet nondum translatos in linguam nostram (Cap. III). Il revient, plus avant, une fois encore sur cette question : Quomodo autem haec Aristoteles solveret, a nobis sciri non potest, quia illam partem Metaphysicae non habemus quam fecit de substantiis separatis (Cap. II). Avant la composition de ce traité de saint Thomas, personne, chez les Latins, ne savait si Aristote avait écrit les deux derniers livres qui n'étaient pas encore traduits. Saint Thomas lui-même l'ignorait, quand il composa son commentaire sur le *De Anima*, ainsi qu'il appert de sa façon de parler : Unde haec quaestio pertinet ad Metaphysicam ; non tamen invenitur ab Aristotele soluta, quia complementum hujus scien-

[1]) Sur la date de composition de cet ouvrage, voyez Mandonnet, *Siger de Brabant*. Louvain, 1908-10, Ire Partie, p. 103 et suiv.

tiae nondum ad nos pervenit, vel quia nondum est totus liber translatus, vel *quia forte praeoccupatus morte non complevit* (lib. III, lect. XII). L'existence de deux livres non encore traduits du texte grec, Thomas en tenait la connaissance de son confrère Guillaume de Moerbeke qui avait entrepris, sur sa demande, la revision des traductions d'Aristote sur le texte grec, et la traduction des livres non encore traduits [1]). Les renseignements de l'auteur du *Speculum Astronomiae* sont intégralement contenus dans ceux fournis par Thomas d'Aquin, en 1270, et leur sont en conséquence postérieurs.

En résumé, le *Speculum Astronomiae* a été composé à l'occasion de la condamnation portée par l'évêque de Paris, le 7 mars 1277. Sa publication a suivi de très près cette date. Dans sa pensée, l'auteur propose un correctif à la condamnation, qui lui paraît fâcheuse en tant qu'elle prohibe les livres de nécromancie et autres superstitions et ordonne de les détruire.

II.

Le *Speculum Astronomiae* a été attribué à divers auteurs. Mais la question ne se pose sérieusement qu'entre Albert le Grand et Roger Bacon.

Signalons cependant, pour en expliquer l'origine, l'attribution faite à Philippe, Chancelier de Paris, *Philippus cancellarius Parisiensis* [2]). Ce nom a sans doute été proposé en présence de l'anonymat du *Speculum*, parce que, dans l'acte de condamnation du 7 mars 1277, l'évêque de Paris déclare que l'on doit remettre, dans le délai de sept

[1]) *Siger de Brabant*, I, p. 40.

[2]) Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, p. 173. Les informations d'Echard sont reproduites dans *Alberti Magni Opera*, éd. Borgnet, t. I, p. XXXIX, et t. X, p. 627. Le chancelier de Paris, en 1277, ne se nommait pas Philippe, mais Johannes Aurelianensis (1271-1280). On l'aura confondu avec son successeur Philippus de Thoriaco (1280-1284). *Chart. Univ. Paris.*, I, p. XX.

jours, tous les livres suspects à lui ou au Chancelier de Paris, *nobis vel cancellario Parisiensi* [1]). Mais, il est clair que le chancelier de l'évêque, qui a pris part à la condamnation, ne peut être l'auteur d'un écrit destiné à combattre cette même condamnation. En tout cas, cette fausse attribution témoigne que quelqu'un n'ignorait pas le rapport qui existe entre le *Speculum Astronomiae* et la condamnation de 1277.

Les attributions du *Speculum Astronomiae* à Albert le Grand remontent assez haut, sans être toutefois contemporaines. La *Tabula scriptorum ordinis Praedicatorum*, qui nous fournit une longue liste des écrits d'Albert le Grand, au début du XIVe siècle, le connaît déjà [2]). Pareillement, un siècle plus tard, Jean Gerson attribue le *Speculum* à Albert le Grand. Il institue même, à cette occasion, contre l'auteur présumé, une critique d'une portée assez douteuse [3]). Pierre de Prusse, l'auteur d'une biographie d'Albert, à la fin du XVe siècle (1486-87), maintient la même attribution [4]), ainsi que Nicolas de Dacie, en 1456 [5]). Echard, on l'a vu, s'est rallié à cette tradition. Enfin, de nos jours, F. von Hertling a cru pouvoir affirmer que c'était à tort que l'on avait mis en doute les droits d'Albert le Grand [6]).

[1]) Supra, p. 316, note 2.

[2]) *Archiv für Litt.- und Kirchengesch. des Mittelalters*, II, p. 236 : Speculum astrobium, ou comme écrit plus justement Laurent Pignon, astralabicum, mais en réalité pour astronomicum.

[3]) Composuit super hac re magnus Albertus opusculum quod appellatur *Speculum Alberti*, narrans quomodo temporibus suis voluerunt aliqui destruere libros Albumasar et quosdam libros alios. Videtur autem, salvo tanti doctoris honore, quod sicut in exponendis libris physicis, praesertim Peripateticorum nimiam curam apposuit, maiorem quam Christianum doctorem expediebat, nihil adiiciendo de pietate fidei. Ita et in approbatione quorumdam librorum astrologiae, praesertim de imaginibus, de nativitatibus, de sculpturis lapidum, de characteribus, de interrogationibus nimis ad partem superstitionum ratione carentium determinavit. *Trilogium astrologiae theologisatae*, ad finem, prop. 3. *Gersonii Opera*, Parisiis, 1606, I, col. 606.

[4]) *Vita B. Alberti Magni*, p. 113.

[5]) *Script. Ord. Praed.*, I, p. 826.

[6]) *Albertus Magnus*, Köln, 1880, p. 26.

Malgré ces autorités, la plupart tardives d'ailleurs, il n'y a pas de doute, on le verra, que le *Speculum Astronomiae* appartienne à Roger Bacon.

Peu d'auteurs, à ma connaissance, ont attribué à Bacon le *Speculum Astronomiae ;* mais il est remarquable que ce sont ceux qui ont étudié spécialement les questions d'astrologie et de magie qui sont le plus près de la vérité.

Jean Pic de la Mirandole, à la fin du xve siècle, est très informé sur les doctrines de Bacon relatives aux sciences occultes ; et il le cite et le réfute assez fréquemment au cours de ses *Disputationes adversus Astrologos*. Parlant de l'*Opus majus* de Bacon, qu'il désigne sous le nom d'*Epistola ad Clementem*, et que d'aucuns voulaient attribuer à Albert, il rejette cette opinion, parce que, dit-il avec raison, les doctrines de cet ouvrage ne cadrent pas avec celles d'Albert, tandis que Bacon invoque dans ses autres écrits les mêmes auteurs cités dans celui-là [1]). Aujourd'hui, et depuis longtemps, il ne fait de doute pour personne

[1]) Quis enim adducatur ut Ovidium *De Vetula* Ovidium credat, in quo *De magnis* etiam *Conjunctionibus* et Christiana lege mirabilia pronunciantur, ut adeo ut Rogerius Bachon, magnus astrologiae patronus, nullius libentius scriptoris testimoniis utatur, nisi forte praeferat Artephium, qui omnino secreta alia innumerat; quale illud, inspecto non astro sed lotio, posse hominis et vitam et ingenium et conditiones, denique omnes ad unam praecognosci. Sic magnam quoque ille [Bachon] fidem Ethico philosopho, cujus liber *De Cosmographia* translatus dicitur ab Hieronymo. Est autem lectio adeo deridicula ut nulla magis, sed frequenter citata a Rogerio nostro in *Epistola ad Clementem*, ita ut fere adducat compositum ab eo libellum quendam cui titulus *De erroribus studentium Theologiae,* quo imprimis volumine erroris accusatur quod theologi nostri misteria religionis magis ex Aristotele caeterisque philosophis confirment, quam ex auctoribus quos modo nominavimus, Ethico, Arthephio, Ovidio *De Vetula*, poetisque similibus. Praescribitur vero liber Alberto, sed mendacissime, cum nunquam in theologicis suis scriptis haec ille somnia memoraverit, sed merito ad Baconem videtur referendus, cujus alia scripta in ea eum fuisse sententia facile declarant illorum semper auctorum testimoniis oraculisque perscatentia. Lib. I. Joannis Pici Mirandulae, *Opera omnia*, Venetiis, 1557, fol. 78. On trouvera à la table des noms dans Bridges, *The Opus Majus of Roger Bacon,* Oxford, 1897, les passages où sont cités les philosophes en question. On peut voir les mêmes auteurs cités par Bacon dans d'autres de ses écrits. R. Steele, *Metaphysica Fratris Rogeri*, London, s. d., p. 8 et suiv.

que l'*Opus Majus*, adressé à Clément IV, est l'œuvre de Bacon.

Quelques pages plus avant, Pic de la Mirandole s'oppose, à propos de la prohibition de l'astrologie par l'Eglise, l'autorité d'Albert dans le *Speculum Astronomiae* qu'il désigne par le sous titre qu'il porte d'ordinaire, *Liber de licitis et illicitis*. Il reconnaît qu'on attribue communément cet écrit à Albert le Grand, mais déclare qu'il n'est pas de lui, parce qu'on y lit des choses indignes d'un homme docte et d'un bon chrétien ; et il cite quelques données qui témoignent clairement qu'il s'agit bien du *Speculum Astronomiae*. Et il ajoute finalement qu'Albert n'a pas écrit cela, et que s'il l'avait écrit, il ne l'en louerait pas [1]). Ici Pic écarte fermement l'attribution à Albert le Grand, mais ne la reporte pas cependant sur Roger Bacon.

Au XVIIe siècle, un bibliographe français, Gabriel Naudé, restitua à Roger Bacon le *Speculum Astronomicum*. Echard, qui nous fournit cette information [2]), ne nous dit pas en quel endroit Naudé a soutenu cette identification, mais il est vraisemblable que c'est dans son ouvrage intitulé : *Apologie pour les grands hommes faussement accusés de magie*, Paris, 1625. Ne l'ayant pas sous la main, j'ignore

[1]) Quod si mihi opponas Albertum theologum praestantissimum, fautorem tamen astrologorum, admonebo te primum, multa referri in Albertum, quae Alberti non sunt, quod et supra tetigimus. Tum si mihi forte objicias *Librum de licitis et illicitis*, in quo rejicit quidem magos, astronomicos autem probat auctores, respondebo aestimari quidem a multis esse illud opus Alberti, sed nec ipsum Albertum, nec libri inscriptionem usquequamque hoc significare, cum auctor ipse, quicumque demum fuerit, nomen suum consulto et ex professo dissimulet quidem, quod in eo multa leguntur indigna homine docto et bono christiano, qualia illa sunt : imagines fieri posse, quibus etiam non unus homo, sed una etiam civitas tota, vel infoelix fiat, vel infortunata ; tum non esse magicos libros objiciendos, qui Ecclesiae utiles futuri aliquando sint. Est enim hoc plane adversum judicio ipsius Ecclesiae, quae illos ubi locorum fuerint inventi, uri jubet et prorsus exterminari. Nam qua ratione utile erit servare integros libros quos utilissimum erat nunquam esse conscriptos ? Quae utique, aut non scripsit Albertus, aut si scripsit, dicendum est cum Apostolo : in aliis laudo, in hoc non laudo. *Loc. cit.*, fol. 79^v.

[2]) *Script. Ord. Praed.*, I, p. 171.

sur quelles considérations Naudé appuie sa thèse, mais je suis porté à croire que c'est sur une comparaison de doctrines ou d'ouvrages cités, analogue à celle adoptée par Pic de la Mirandole.

Quoi qu'il en soit, une étude comparée du *Speculum Astronomiae* avec les doctrines d'Albert le Grand et celles de Roger Bacon, aboutit, avec la dernière évidence, à l'affirmation des droits de paternité du second.

Si l'on compare tout d'abord la langue du *Speculum* avec celle de Bacon dans ses autres écrits, la parenté en est assez manifeste. Echard croyait y reconnaître la manière d'Albert le Grand. Sans doute deux contemporains, comme Albert et Bacon, traitant de matières scientifiques, peuvent présenter une certaine ressemblance générale de style. Mais Echard ne connaissait pas les écrits de Bacon, encore inédits de son temps. Il lui manquait donc le *tertium comparationis*. Le *Speculum* nous ramène aux expressions chères à Bacon. Dès les premières lignes du traité nous y lisons les mots : *radix scientiae, sapientia* [1]), *libri nobiles* [2]), qui sont on ne peut plus familiers à Bacon, ainsi que le savent ceux qui ont un peu fréquenté ses écrits. La langue du *Speculum*, écrit dix ans après l'*Opus Majus*, est d'ailleurs plus soignée et moins verbeuse ; elle est cependant la même.

Mais c'est surtout le contenu doctrinal du traité qui témoigne en faveur de Bacon. Celui-ci est, à ma connaissance, le seul auteur ecclésiastique qui ait pris, dans la

[1]) On sait que Bacon emploie le mot de *sapientia* en l'appliquant à toutes et chacune des sciences qui lui sont chères. Aussi, dès le premier chapitre du *Speculum*, lisons-nous : *Duae* sunt *magnae sapientiae*, et utraque nomine astronomiae censetur (p. 630). — Haec est igitur *una magna sapientia* quam dixi nomine astronomiae censeri (p. 631). — Au chapitre III : *Secunda magna sapientia* quae similiter astronomia dicitur, est scientia judiciorum (p. 633).

[2]) Libros nobiliores reperi de hac materia. P. Duhem, *Un fragment inédit de l'Opus tertium*, Quaracchi, 1909, p. 163.

seconde moitié du XIIIe siècle, la défense de l'astrologie judiciaire et des autres sciences occultes qui en dépendent plus ou moins directement [1]).

Bacon, il est vrai, n'adhère pas aux superstitions de l'astrologie et des autres sciences suspectes sans réserve et sans précautions. Les restrictions et les concessions faites par lui sont les mêmes dans le *Speculum Astronomiae* et ses autres écrits authentiques, particulièrement l'*Opus Majus ;* mais sous le bénéfice de ces réserves, plus verbales que réelles, il témoigne d'une confiance étonnante dans la pratique des sciences de divination.

Tout d'abord il repousse avec indignation tout ce qui appartient à la magie : l'invocation des démons et l'idolâtrie [2]). Par contre, ce qui est astrologie proprement dite est accepté par lui. Le ciel et les astres président dans leurs mouvements et leurs combinaisons de positions aux choses inférieures, même aux affaires humaines, individuelles et collectives.

Les constellations sous lesquelles naissent les hommes président à leur destinée, à leur état de santé, à leur fortune [3]). Ici toutefois Bacon a soin de faire toujours une restriction : il sauve le droit du libre arbitre. Il est vrai que cela met en défaut sa science judiciaire, mais il n'en

[1]) Sur ces sciences au XIIIe siècle, voy. Grauert H., *Meister Johann von Toledo*, dans Sitzungsber. d. philos.-philol. u. d. histor. Classe d. kgl. bayer. Akad. d. Wissenschaften, 1901, Heft II; J. Wood Brown, *An Enquiry into The Life and Legend of Michael Scot*, Edinburgh, 1897.

[2]) *Spec. Astr.*, cap. XI (pp. 640-641); *Opus Majus*, éd. Bridges, I, p. 240; P. Duhem, *Un fragment inédit de l'Opus tertium*, p. 151.

[3]) *Spec. Astr.*, cap. VIII et XIII; *Opus Majus*, pp. 249, 254, 381. — Comparez, au point de vue de leur identification, les deux passages suivants : Nam si luna sit in Geminis, quod est signum respondens brachiis et humeris, periculum est tangere hujusmodi membra ferro, ut minutione, scarificatione, seu ventosa, et maxime cultello vel ense. *Opus Majus*, I, pp. 381-382. — Vidi hominem peritum astrorum et medicinae, qui periculo squinantiae minuerat sibi sanguinem de brachio, Luna existente in Geminis qui habent significationem super bracchia, et absque ulla manifesta aegritudine, excepta modica brachii inflamatione mortuus est in die septima. *Spec. Astr.*, cap. XV, p. 649.

maintient pas moins ces deux données incohérentes [1]). En un endroit du *Speculum Astronomiae*, il institue même une discussion *ex professo* sur l'accord du libre arbitre avec la connaissance des choses futures possibles. Le morceau est intéressant, parce qu'il nous montre, dans un petit hors-d'œuvre, que Bacon a pris contact avec ses contemporains sur les futurs contingents [2]). Mais sans tirer aucun parti de sa digression, il se rabat sur l'identification de la prescience divine et des signes célestes, qui ne portent pas atteinte au libre arbitre, parce que les signes célestes ne produisent pas ce qu'ils signifient, ils signifient seulement de par l'ordination divine [3]). On voit encore ici une préoccupation d'orthodoxie, bien que philosophiquement l'explication ne suffise pas [4]).

Enfin, d'après l'auteur du *Speculum*, l'astrologie ne nous permet pas seulement de connaître ce qui concerne les individus ; elle nous dévoile ce qui doit survenir dans la nature et l'ordre social : la famine, les inondations, les tremblements de terre, la paix et la guerre, l'apparition des sectes, des grands prophètes et des hérétiques, d'horribles schismes universels ou particuliers, et le reste. Et ici, ajoute notre auteur, ces choses étant ordonnées par Dieu, le libre arbitre de l'homme ne peut rien y changer [5]). Ces doctrines ne sont que le résumé ou le raccourci de celles que Roger Bacon expose dans les deux traités de l'*Opus Majus*, aux-

[1]) *Opus Majus*, I, pp. 251-252 ; *Spec. Astr.*, cap. III, ad nativitates, pp. 645-646.

[2]) *Spec. Astr.*, cap. XIV : Determinare autem, p. 647.

[3]) *Spec. Astr.*, l. c., at fortassis, p. 648.

[4]) C'est bien ici encore l'incohérence d'idées propre à Bacon quand il touche une matière philosophique. Il ne voit pas que, si la science divine ne détermine pas le libre arbitre, c'est parce qu'elle est d'un ordre transcendant. Tandis que, si Dieu a déterminé les événements futurs dans les signes du ciel qui sont d'ordre physique, ces événements doivent se produire nécessairement, ou tromper la Providence qui les a établis s'ils ne se réalisent pas.

[5]) Indicatur (aspectu planetarum) quid operetur Deus gloriosus et sublimis in eodem anno per stellas, sicut per instrumenta super civitates quorumdam climatum, et universitate vulgi earum ex gravitate vel levitate annonae, ex bello, vel pace, ex terrae motu et diluviis, ex scintillis

quelles il a donné le nom de *Judicia Astronomiae* et *Astrologia* [1]). Ces deux matières forment d'ailleurs la division même du *Speculum Astronomiae*, si bien que celui-ci ne paraît qu'un résumé de la doctrine de Bacon sur ces deux questions. Toutefois Bacon, qui n'est jamais bien identique à lui-même, appelle ici les deux parties l'une *Astronomia*, et l'autre *Scientia judiciorum astrorum* [2]).

Quant à la position prise par l'auteur du *Speculum Astronomiae* à l'égard des livres de magie et d'astrologie, elle est celle de Bacon dans ses autres écrits. Les deux auteurs repoussent les livres de magie, mais défendent ceux d'astrologie, conformément à la différence que Bacon et l'auteur du *Speculum* mettent entre ces deux sciences, comme nous l'avons dit plus haut [3]).

et prodigiis terribilibus, et caeteris quae accidunt in hoc mundo; necnon et quid veniat ex operibus stellarum fixarum in revolutione anni mundi, quidque significet caput et cauda, et stellae quae dicuntur cometae. *Spec. Astr.*, cap. VII, p. 637. — Si enim ex figura revolutionis anni, aut eclipsis, aut conjonctionis, quae significat sectam, significatur terraemotus, sive diluvium, aut scintillae, aut super divites et universitatem vulgi guerra vel pax, fames sive mortalitas, corruptio, et apparitio alicujus prophetae magni sive haeretici, aut ortus horrendi schismatis universalis, secundum quod providebit Deus altissimus, quod ad arbitrium liberum numquam est in potestate hominis immutare. *Spec. Astr.*, lib. XIII, p. 645.

[1]) Ed. Bridges, I, pp. 238-269, 376-403. Bacon termine les *Judicia Astronomiae* par cette déclaration: Scio quod si Ecclesia vellet resolvere textum sacrum et prophetias sacras, atque prophetias Sibyllae, et Merlini et Aquilae, et Sestonis, Joachim et multorum aliorum, insuper historias et libros philosophorum, atque juberet considerari vias astronomiae, inveniretur sufficiens suspicio vel magis certitudo de tempore Antichristi. *L. c.*, p. 269. A la fin de l'*Astrologia*, Bacon résume les profits de l'astrologie en quelques mots qui nous ramènent à ce que nous avons lu sous la plume de l'auteur du *Speculum Astronomiae :* Si igitur Christiani scirent haec opera auctoritate populi facienda ad impedienda mala Christianorum, satis esset laudabile, et non solum propter mala repellenda, sed ad promotionem quorumcumque utilium. Et quia personae, et civitates, et regiones secundum praedicta possunt alterari in melius, et ut vita quantum sufficit prolongetur, et omnes res utiliter procurari, atque multo majora fieri, quam praesenti scripturae debeant commendari, non solum in naturalibus, sed in moralibus scientiis et artibus. *Loc. cit.*, p. 402.

[2]) Dans le fragment de l'*Opus tertium*, retrouvé par Duhem, Bacon appelle ces sciences *De scientia quintae essentiae. Un fragment inédit de l'Opus tertium*, p. 151.

[3]) Eos (libros necromantiae) abhorrui. *Spec. Astr.*, cap. XI, p. 641. — Sed quae in libris magicorum continentur omnia sunt jure arcenda,

Ainsi donc, la doctrine de l'auteur du *Speculum Astronomiae* s'identifie avec celle de Roger Bacon [1]).

On pourrait en outre relever dans le *Speculum* divers points de détail, qui ne feraient que confirmer ce que nous avons déjà établi : la parfaite concordance entre les idées de Bacon et celles émises par le *Speculum Astronomiae*. Ainsi, pour ne citer que l'un ou l'autre exemple, le *Speculum*, tout comme l'*Opus Majus*, nous apprend que, d'après Albumazar, la constellation de la Vierge annonçait la conception de Jésus-Christ par la Vierge Marie [2]). Et comme Roger Bacon n'avait pas cité le passage même d'Albumazar dans l'*Opus Majus*, il complète sa doctrine

quamvis aliquid veri contineant; quia tot falsis abutuntur, quod non potest discerni inter verum et falsum. *Epistola de secretis operum artis et naturae et de nullitate magiae*, dans Brewer, p. 526. — Et hic omnes libri magici debent considerari et diffamari. *Opus tertium*. dans Duhem, *Un fragment inédit*, p. 151. — Non possumus eorum (astronomorum et astrologorum) sententiam deprehendere nisi ex libris eorum testimonia propria eruamus, ut sic vel errantes damnemus ex propriis verbis, vel excusatos a dentibus vulgi imperiti liberos extrahamus. *Opus Majus*, I, p. 242. — Sciunt inspectores praedictorum librorum (astrologiae), quod in eis non invenitur unicum verbum, quod sit vel esse appareat contra fidei Catholicae honestatem; neque fortasse justum est quod hi qui eos numquam attigerunt, ipsos judicare praesumant. *Spec. Astr.*, cap. II, p. 633; De libris vero necromanticis sine praejudicio melioris sententiae videtur, quod magis debeant conservari quam destrui : tempus enim forte jam prope est, quo propter quasdam causas quas modo taceo, eos saltem occasionaliter proderit inspexisse; nihilominus tamen ab abusu sibi caveant inspectores eorum. *Loc. cit.*, cap. XVII, p. 650. Le secret auquel fait allusion notre auteur n'est autre, croyons-nous, que l'attente où était Bacon de la venue prochaine de l'Antéchrist. Supra, p. 326, n. 1.

[1]) Nous avons renvoyé dans notre comparaison à l'*Opus Majus*, l'ouvrage principal de Bacon. Mais Bacon professe partout les mêmes doctrines astrologiques. On les trouvera, en outre, dans l'*Opus tertium* (fragment de Brewer), pp. 44 sq., 96 sq.; (fragment de Duhem), pp. 151 sq., 167-176, 181-190; Steele, *Metaphysica fratris Rogeri*, pp. 42-52; *Epistola de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae*, éd. Brewer, p. 523 sq. Voy. aussi Charles, *Roger Bacon*, p. 45 sq.; Archivum Franciscanum Historicum, III (1910), p. 206 sq.

[2]) Invenies quoque apud Albumazar elegantius testimonium fidei... Et jam scimus quod sub ascendente ejusdem partis caeli, scilicet Virginis, natus fuit Dominus Jesus Christus. *Spec. Astr.*, cap. XII, p. 644. — Omnes antiqui Iudi, Chaldaei, Babylonii, docuerunt quod in prima facie Virginis ascendit virgo mundissima nutritura puerum in terra Hebraeorum, cui nomen Jesus Christus, ut dicit Albumazar in Majori Introductorio Astronomiae. *Opus Majus*, I, p. 257.

dans l'*Opus tertium* [1]). Bacon d'ailleurs donne encore ce passage, dont il fait grand cas, dans un autre de ses écrits [2]). Le *Speculum Astronomiae* le reproduit à son tour [3]), et si le texte a des variantes, nous savons par Bacon lui-même, dans les endroits cités, qu'il y avait une double traduction de l'*Introductorium in Astronomiam*, dont l'une de Hermann [le Dalmate] [4]).

Enfin, ainsi que je l'ai dit plus haut, on ne trouverait aucun contemporain de Bacon, ni dans le monde ecclésiastique, ni même dans le monde philosophique, qui soutienne semblables doctrines. Les théologiens, quelle que soit la direction à laquelle ils se rattachent, sont tous ennemis de l'astrologie et des sciences superstitieuses. Même les maîtres ès arts libéraux, qui sont tous alors engagés à la suite d'Aristote, ne peuvent professer des doctrines par trop éloignées de celles du Stagirite. Car, bien que Bacon se réclame souvent d'Aristote, il en entend rarement la pensée, remorqué qu'il est par une littérature apocryphe ou de valeur très douteuse, à laquelle, de son temps, il est seul à accorder encore un grand crédit. Quand, parlant de la prédilection de Bacon pour l'astrologie, son biographe, E. Charles, écrit : « Ces doctrines qui excitent notre pitié sont générales au XIIIe siècle ; Albert n'en fut pas exempt ; saint Thomas ne fait qu'exprimer des réserves sans nier la

[1]) Et occurit mihi modo una auctoritas, quam non posui loco suo sub verbis propriis ; et est de B. Virgine nutriente Filium suum Dominum Jesum Christum, quam dicit Albumazar in Majori Introductorio, in sexto libro ; sed expressius secundum translationem Hermanni : « Oritur puella in primo decano Virginis ». *Opus tertium*, éd. Brewer, p. 49.

[2]) Albumazar enim in multis locis de Eo [Jesu Christo] loquitur, unde in utraque translacione Majoris Introductorii in Astronomiam, sed precipue in secundam, dixit sexto libro : « Oritur in primo decano Virginis... » Steele, *Metaphysica Fratris Rogeri*, pp. 8-9.

[3]) Cap. XII, p. 644. L'*Introductorium d'Albumazar* a été édité à Venise, 1506. Bacon donne le passage en abrégé.

[4]) L'autre traduction est celle de Jean d'Espagne (Ibn David). Wüstenfeld, F., *Die Uebersetzungen Arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert*, Göttingen, 1877, p. 29 ; M. Steinschneider, *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters*, Berlin, 1893, p. 567 et suiv.

science », Charles est dans l'erreur. Il n'a d'ailleurs donné aucune justificatian de son jugement, et il ne pouvait le faire. Albert le Grand, et même Thomas d'Aquin qui a dégagé, autant que possible, son œuvre philosophique des théories courantes, partagent les erreurs des scienees naturelles de leur temps, mais ni l'un ni l'autre, ni aucun de leurs contemporains qui ont un nom, ne se sont engagés dans la voie où Bacon était seul à marcher, avec beaucoup de fierté et de confiance d'ailleurs [1]).

III.

Maintenant que nous connaissons l'auteur du *Speculum Astronomiae,* nous pouvons nous faire une idée très claire des circonstances qui présidèrent à la composition de ce traité.

Lorsque l'évêque de Paris porta sa condamnation du 7 mars 1277 contre les averroïstes, il excommunia par la même occasion les livres de nécromancie et autres sciences

[1]) Donnons un exemple qui montre combien Albert le Grand avait soin de ne pas transporter dans les mystères chrétiens des interprétations naturalistes. Nous avons vu Bacon nous fournir d'après Albumazar l'horoscope de la naissance du Christ. Non seulement Albert ne tente rien de semblable, mais mis par l'Ecriture elle-même en présence de l'étoile qui conduisit les Mages, il ne cherche aucune interprétation rationnelle. Suivant le témoignage des saints, il déclare que ce fut un miracle. Et dicendum ad hoc quod, ut dicunt Sancti, stella non fuit in caelo, sed in superiori parte aeris, et fuit miraculum, ad ostensionem scilicet illius miraculi, quod Christus descendit de caelis ad ima *Summa de creaturis*, tract. III, q. 15, art. 2. *Opera omnia,* éd. Borgnet, t. 34, p. 434. Pierre de Prusse, qui a tort d'attribuer le *Speculum Astronomiae* à Albert le Grand, a consacré huit chapitres (IX et suiv.) de sa biographie à montrer qu'Albert avait rejeté les sciences suspectes. Citons quelques lignes des jugements d'Albert : Studia magorum et nigromanticorum, quia mala sunt et superflua et ab Ecclesia interdicta (p. 123). — Quod mathematici vel idolatrae aliquando annuntiant, ex coniecturis est et praesumptionibus fatuis, et non ex certitudine (p. 131). — Sunt tria adiutoria quorumdam hominum, scilicet maleficorum, incantatorum et mathematicorum, quae in veritate non consilia sed stultitiae sunt ; talibus enim innitebantur Chaldaei. Mathematici enim effectus stellarum ad determinatas horas reducere querunt, et a sola scientia Domini separati sunt qui haec investigant (p. 133). Voyez les jugements de saint Thomas sur l'astrologie judiciaire, *Summa Theologica,* 2ª 2ᵉ, q. 95 et 96.

superstitieuses ainsi que les fauteurs de ces doctrines, à moins que ces derniers ne se dévoilassent à l'évêque ou à son chancelier, ce qui n'empêchait d'ailleurs pas que l'on pût procéder contre eux selon la gravité de leur faute.

Dans les 219 propositions condamnées et qui regardent la philosophie averroïsto-péripatéticienne, on ne trouve guère qu'une proposition relative aux sciences divinatoires, ce qui confirme ce que nous avons dit plus haut, que l'enseignement parisien d'Aristote s'était notablement dégagé des influences arabes en cette matière. Toutefois une proposition fort explicite atteignit les prétentions et les pratiques de l'astrologie judiciaire : Quod quibusdam signis sciuntur hominum intentiones et mutationes intentionum, et an illae intentiones perficiendae sint, et quod per tales figuras sciuntur eventus peregrinorum, captivatio hominum, solutio captivorum, et an futuri sunt scientes, an latrones [1]).

Roger Bacon, qui avait une foi excessive dans les sciences divinatoires et en avait écrit avec enthousiasme, dut se sentir atteint en plein par l'acte de l'évêque de Paris. Inconsidéré comme il l'était, il composa le *Speculum Astronomiae*. Dans sa pensée, ce factum était moins une justification ou une défense personnelle qu'une attaque, ou tout au moins une rectification jugée nécessaire à la condamnation. Nous avons entendu l'auteur de l'écrit, au commencement de cette étude, déclarer dans son prologue, que la condamnation avait rendu suspects des livres qui ne le méritent pas ; et il entreprend, dans son opuscule, un travail de sélection destiné, dans sa pensée, à réparer l'injustice et à suppléer aux insuffisances de l'acte du 7 mars. Malgré sa forme modérée, ce qui est méritoire chez Bacon, et le qualificatif d'amis [2]) qu'il donne aux fauteurs de la

[1]) *Siger de Brabant*, l. c., p. 188, n. 178.

[2]) Quoniam autem... multi libri praenuntiati, et fortassis innoxii accusantur, licet accusatores eorum amici nostri sint, veritatem tamen oportet, sicut inquit Philosophus, omnino honorare, protestor tamen, quod si

condamnation, le *Speculum* n'en était pas moins une critique très grave, puisqu'elle constituait une opposition directe, de la part d'un simple particulier, aux effets de la condamnation épiscopale. Au cours de son plaidoyer, Bacon s'oublie même jusqu'à dire aux auteurs de la sentence qu'ils ont condamné certains livres, dans lesquels on ne trouve pas un mot qui soit ou paraisse être contre la foi catholique, et qu'il n'est peut-être pas juste que ceux qui n'ont aucune connaissance de ces livres aient la prétention de les juger [1]). C'était ni plus ni moins que qualifier les juges d'injustice et d'incompétence.

Bacon, à en juger par son attitude dans le *Speculum*, ne semble pas s'être rendu compte de la gravité de sa démarche. Mais Etienne Tempier, qui était un homme très entier et emporté, ne dut pas l'entendre de cette façon, et la position fausse où se trouva bientôt Bacon, ainsi que la sanction qui suivit la publication du *Speculum*, nous permettent de croire que l'évêque de Paris ne fut pas étranger aux graves conséquences qui atteignirent l'écrivain franciscain.

Au cours de 1277, le maître général des Prêcheurs, Jean de Verceil, et le ministre général des Mineurs, Jérôme d'Ascoli, se trouvaient à Paris, accomplissant la légation que Jean XXI leur avait confiée, en commun, pour rétablir la concorde entre les rois de France et de Castille [2]). Les

aliquid dicam quo velim uti in defensione eorum, quoniam non determinando non dico, sed potius opponendo vel excipiendo, et ad determinationis animadversionem determinatoris ingenium provocando. Lib. XII, p. 643.

[1]) Etiam sciunt inspectores praedictorum librorum, quod in eis non invenitur unicum verbum, quod sit vel esse appareat contra fidei Catholicae honestatem ; neque fortasse justum est quod hi qui eos numquam attigerunt, ipsos judicare praesumant. Cap. II, p. 633.

[2]) La légation des deux généraux est du 15 octobre 1276. Potthast, 21165-67. Elle fut renouvelée par les cardinaux pendant la vacance pontificale (21 mai-24 novembre 1277). Potthast, 21253. Voyez aussi les lettres de Nicolas IV sur le même objet. Potthast, 21260-61, 21294-95, 21309-11, 21359, 21489-90, 21598, 21684. Archivum Franciscanum Historicum, II (1909), p. 11 et suiv.

deux chefs d'ordre profitèrent de la circonstance pour raffermir, par une convention nouvelle, l'acte de pacification qu'ils avaient déjà signé à Lyon, en 1274 [1]), en vue de rétablir et assurer la paix entre leurs administrés [2]). Le fait de l'intervention des deux généraux, à Paris, trois ans seulement après le concordat de Lyon, témoigne que la situation était particulièrement tendue entre les deux ordres dans la capitale de la France. Les dénigrements systématiques de Bacon à l'égard des plus hautes personnalités de l'ordre des Prêcheurs et de l'ordre lui-même étaient, selon toute apparence, le grief principal des Dominicains, et il n'était pas compensé par le fait que Bacon associait libéralement l'ordre des Mineurs à ses amères critiques. Albert le Grand surtout avait été l'objet de son injuste acrimonie [3]) ; si bien que, quelques années à peine avant le temps où nous sommes, Albert avait cru devoir répliquer à Bacon par des paroles sévères, placées à la fin de son commentaire sur la politique d'Aristote [4]). Bacon, d'ail-

[1]) Martène et Durand, *Thesaurus Anecdotorum*, t. IV, col. 1779.

[2]) Et dum fuerunt [les deux Généraux] Parisius, ad succidendas lites et divisiones scandolosas, quae quandoque inter fratres Religionum Minorum et Praedicatorum ex invidia oriri videbantur, de utriusque Religionis fratrum discretorum consilio, ordinata sunt certa pacta et statuta, quibus pax inter Minores et Praedicatores et caritas de cetero nutriretur. Inter quae fuerunt, quod fratres utriusque Ordinis a mutuis detractionibus et contentionibus abstineant omni modo ; et ubicumque se invenerint, honore se invicem praeveniant et ad loca, ubi aliqui eorum declinaverint, se mutuo recipiant, sicut fratres. Si inter personas vel conventus orta fuerint dubia, quibus possent lites aliquae suboriri, statim ad utriusque Religionis Provinciales suae Provinciae deferant, per ipsos, ut ius exegerit, breviter discindenda. Et quicumque frater repertus fuerit verbo vel facto fratrem alterius Ordinis offendisse, per suum Provincialem tali poenae submittat, qua merito offensus debeat contentari. Et super istis per utrumque Generalem litterae conformes per omnia loca suarum Religionum sub sigillis suis fuerunt destinatae. *Chronica XXIV generalium ordinis Minorum*, dans Analecta Franciscana, t. III, p. 365.

[3]) Bacon attaque Albert un peu partout, mais parfois à mots couverts. Il est le plus violent dans l'*Opus minus* et l'*Opus tertium*. Charles, *Roger Bacon*, p. 105 et suiv.

[4]) Nec ego dixi aliquid in isto libro, nisi exponendo quae dicta sunt, et rationes et causas adhibendo. Sicut enim in omnibus libris physicis, numquam de meo dixi aliquid, sed opiniones Peripateticorum quanto fidelius potui exposui. Et hoc dico propter quosdam inertes, qui solatium

leurs, s'en prenait à tout le monde. Dans une page étrange du *Compendium studii Philosophiae*, composé en 1272, il flagelle sans restriction et sans mesure toutes les classes de la société, en commençant, dit-il, par le chef [1]). La curie romaine qui avait, certes, entendu de mordantes satires depuis près d'un siècle, n'avait cependant rien essuyé de semblable, surtout de la part d'un religieux. Il devenait manifeste que le Ministre général des Mineurs devait prendre une mesure radicale pour faire cesser un état de choses qui durait déjà depuis trop longtemps.

Bacon n'avait pas seulement lésé des particuliers et des classes entières de personnes par ses incessantes diatribes. Il avait exposé, et avec insistance, des théories qui étaient inacceptables pour l'orthodoxie ecclésiastique. Ses idées sur l'astrologie judiciaire et les autres sciences de divina-

suae inertiae quaerentes, nihil quaerunt in scriptis, nisi quod reprehendant ; et cum tales sunt torpentes in inertia, ne soli torpentes videantur, quaerunt ponere maculam in electis... Sed hoc tantum pro talibus qui, in communicatione studii, sunt quod hepar in corpore. In omni autem corpore humor fellis est, qui evaporando totum amaricat corpus ; ita in studio semper sunt quidam amarissimi et fellei viri, qui omnes alios convertunt in amaritudinem, nec sinunt eos in dulcedine societatis quaerere veritatem. *Opera omnia*, éd. Borgnet, t. VIII, pp. 803-804. Albert, en parlant de l'inertie de Bacon, vise ce fait que Bacon n'avait rien ou presque rien donné au public comme ouvrages. Bacon confirme la chose, puisqu'il déclare, en 1267, qu'il n'avait rien ou presque rien écrit *(Opus tertium*, éd. Brewer, p. 13). Les écrits auxquels il s'appliquait alors pour Clément IV, n'étaient pas eux-mêmes destinés à la publicité. — Voy. aussi la finale du commentaire d'Albert sur le *De animalibus :* Ego talium hominum parum curo reprehensiones.

[1]) Videamus omnes status mundi, et consideremus diligenter, inveniemus corruptionem infinitam ubique, quod primo apparet in capite. Nam Curia Romana, quae solebat et debet regi sapientia Dei, nunc depravatur constitutionibus imperatorum laïcorum, factis pro proprio laïco regendo, quas jus civile continet. Laceratur enim illa sedes sacra fraudibus et dolis, et in ista perit justitia, pax omnis violatur, infinita scandala suscitantur. Mores enim sequuntur ibidem perversissimi ; regnat superbia, ardet avaritia, invidia corrodit singulos, luxuria diffamat totam illam Curiam, gula in omnibus dominatur. Nec haec sufficiunt nisi Vicarius Dei denegetur negligentia suae ecclesiae, et mundus desoletur rectore, sicut jam accidit per multos annos, vacante sede propter invidiam, et zelum, et appetitum honoris, quibus servit illa Curia, et quibus nititur se et suos introducere, sicut omnes sciunt qui volunt noscere veritatem. Si igitur haec fiant in capite quid fit in membris ? *Opera hactemus inedita*, éd. Brewer, pp. 398-399 ; Charles, *Roger Bacon*, pp. 400-401.

tion le rendaient suspect, plus que ses affirmations bizarres et incohérentes sur les rapports des sciences et de la théologie. Ce que nous en avons dit, au cours de cette brève étude, suffit au moins à nous le faire pressentir. La composition du *Speculum Astronomiae* pour justifier ses vues et les défendre en face d'une condamnation solennelle de l'évêque de Paris, ne faisait qu'aggraver sa situation. Le Ministre général des Mineurs, Jérôme d'Ascoli, après avoir pris conseil d'un grand nombre de ses religieux, condamna et réprouva la doctrine de Roger Bacon. Le chroniqueur ancien, qui nous fournit ces renseignements, ne nous laisse pas entendre quelles doctrines motivent spécialement la condamnation. Il nous dit seulement que la doctrine de Bacon fut condamnée et rejetée comme contenant quelques nouveautés suspectes. Mais il n'est pas douteux, pour qui a lu les écrits de Bacon, que les points que nous avons signalés représentaient, aux yeux de l'autorité, le corps principal du délit.

La peine infligée à Bacon fut la plus grave que prononçaient alors les constitutions des ordres religieux, l'incarcération. On ignore quelle en fut la durée [1]).

Quant à la doctrine de Bacon, le Ministre général fit précepte aux Frères Mineurs de la rejeter comme condamnée par l'ordre. Pour plus de sécurité, il écrivit au pape Nicolas III, après son élection (22 novembre 1277), afin que, par son autorité, cette doctrine dangereuse fût entièrement éteinte [2]).

[1]) La seule donnée positive relative à l'histoire de Bacon, après sa condamnation, est celle de la date de 1292 attachée à la composition du *Compendium Studii Theologiae.* Charles, *loc. cit.*, p. 410. Le contenu de l'ouvrage s'oppose à l'acceptation d'une date si tardive. Je le crois antérieur à la composition de l'*Opus Majus* (1268). Je reviendrai sur cette question et plusieurs autres relatives à la biographie et aux écrits de Roger Bacon.

[2]) Hic Generalis frater Hieronymus de multorum fratrum consilio condemnavit et reprobavit doctrinam fratris Rogerii Bachonis Anglici, sacrae theologiae magistri, continentem aliquas novitates suspectas, propter quas fuit idem Rogerius carceri condemnatus, praecipiendo omnibus fratribus, ut nullus illam teneret, sed ipsam vitaret ut per Ordi-

Tel est l'historique de la composition du *Speculum Astronomiae*. La publication de cette œuvre se rattache au point culminant de la carrière de Roger Bacon, et contribue à y projeter quelque lumière.

P. MANDONNET, O. P.

Fribourg.

nem reprobatam. Super hoc etiam scripsit domino Papae Nicolao praefato, ut per ejus auctoritatem doctrina illa periculosa totaliter sopiretur. Analecta Franciscana, t. III, p. 360. La Chronique des XXIV Généraux se méprend certainement en qualifiant Bacon de maître en sacrée théologie ; c'est maître en arts libéraux qu'il aurait fallu dire. Bacon n'a très probablement pas étudié la théologie, et a dû rester, sa vie durant, simple clerc, tel qu'il était avant son entrée dans l'ordre des Frères Mineurs.

VIII.

LA VIE DE L'INTELLIGENCE.

*(Suite *).*

Nos concepts, d'ordinaire, ne sont point isolés les uns des autres, comme ces oiseaux sauvages dont parle Platon ; ils vont généralement par groupes. Et la question se pose de savoir quel est leur point d'attache.

On pressent la solution que les empiristes vont donner à ce problème capital.

D'après eux, « ce que la loi de gravitation est à l'astronomie, ce que les propriétés élémentaires des tissus sont à la physiologie », « les lois de l'association des idées le sont à la psychologie » [1]). Elle est le fait ultime auquel tout se ramène [2]). Non seulement elle explique la perception du monde extérieur, la mémoire et l'imagination ; mais encore elle jette une lumière décisive sur la manière dont se forment les synthèses de l'intelligence : c'est à cette donnée originelle qu'il faut recourir quand on veut savoir comment nos concepts se lient entre eux, et par suite comment nous jugeons et raisonnons. Toutes les sciences, sans en excepter les

*) Voir la livraison de mai 1910, pp. 165-180.

[1]) St. Mill, *Aug. Comte et le Positivisme*, p. 53, F. Alcan, Paris, 1907.

[2]) Th. Ribot, *La Psychologie anglaise contemporaine*, p. 125, F. Alcan, Paris, 1881 ; — Cf. Louis Ferri, *La Psychologie de l'association*, p. 95, F. Alcan, Paris, 1883.

mathématiques ni les principes directeurs de la pensée, trouvent là le secret ignoré jusqu'à nous de leur naissance et de leur développement.

La vie psychologique débute par une sensation. C'est là comme l'aurore de la pensée.

A cette première sensation viennent s'en ajouter d'autres, puis d'autres encore, qui se soudent aux précédentes, soit en vertu de leur ressemblance, soit en vertu de leur contiguïté. La conscience se construit, à la manière des alluvions, par couches successives qui se stratifient avec le temps.

Les soudures qui se forment de la sorte, deviennent plus étroites, au fur et à mesure que les mêmes actes se répètent dans le même ordre, que cette répétition procède de l'objet, de l'activité dont dispose le sujet, ou de l'un et de l'autre à la fois.

L'intensité des actes ou des impressions reçues équivaut, pour les agglutiner plus intimement, « à une grande fréquence de conjonction » [1]) ; il se peut même que certains phénomènes se groupent d'un coup et pour toujours, quand l'ébranlement qu'ils provoquent dans notre être va jusqu'à ses profondeurs.

Grâce à ces lois fondamentales, il se produit en nous deux sortes d'associations.

Les unes, si intimes qu'elles deviennent, nous apparaissent encore comme « séparables ». Ce sont celles dont les termes ne se suivent pas immédiatement et comprennent par là même un certain intervalle : telle est la succession du jour et de la nuit. Ce sont celles aussi qui se forment parallèlement à un certain nombre d'autres « associations contradictoires ». Soit, par exemple, « une pierre qui s'enfonce dans l'eau ». « Nous ne l'avons jamais vue surnager, et pourtant rien ne nous empêche de concevoir qu'elle surnage ». Pourquoi ? « C'est que nous avons l'habitude constante de voir des pierres ou d'autres corps qui ont la même tendance

[1]) St. Mill, *Système de logique*, t. II, pp. 437-438.

à s'enfoncer rester dans une position qu'ils abandonneraient, s'ils n'y étaient maintenus par une force invisible. La submersion d'une pierre n'est qu'un fait de gravitation, et nous sommes très bien accoutumés à voir la force de la gravitation contrebalancée. » Bien plus, nous sommes accoutumés à la voir se traduire par des effets complètement opposés. Par exemple, si la pierre tombe, le feu tend à monter ; et ces deux phénomènes n'en ont pas moins une seule et même cause, qui est la loi de la pesanteur.

La zone de ces cas contradictoires s'étend d'ailleurs beaucoup plus loin qu'on ne le croit. « La ressemblance est un principe d'association aussi bien que la contiguïté. Quelque contradictoire qu'une supposition puisse être à notre expérience en telle matière, si notre expérience *in alia materia* nous offre des types présentant une ressemblance, éloignée même, avec le prétendu phénomène, tel qu'il serait s'il était réalisé, les associations formées sous l'influence de ces types empêcheront en général les associations spécifiques de prendre une intensité et une force assez irrésistibles pour que notre imagination ne puisse plus se figurer la supposition sous une forme calquée sur l'un ou l'autre de ces types [1]). » Il existe encore des analogies entre les phénomènes les plus opposés. De là un nombre considérable d'associations où logent le même et le divers, qui, pendant qu'elles se consolident, d'une part, travaillent, de l'autre, à se détruire, et qui par suite ne deviennent jamais indissolubles.

A côté de ces associations qui ne sont toujours que relativement inséparables, il s'en trouve d'autres qui le sont absolument. Ce sont celles dont rien ne contrarie l'affermissement, celles dont les termes ne comportent pas d'intervalle et que ne vient affaiblir aucun cas contradictoire. Cette seconde espèce d'associations a son type achevé dans la succession causale ; et c'est au rapport qui les fonde, que se

[1]) St. Mill, *La philos. de Hamilton*, p. 317.

ramènent toutes nos liaisons de concepts, de quelque ordre qu'ils puissent relever.

Ces liaisons ne s'étayent donc pas sur la constitution logique des objets perçus ; elles ne s'expliquent pas par ces *exigences essentielles* que nous croyons discerner dans les choses et qui font, à notre sens, qu'elles se supposent les unes les autres. Il n'y a rien de pareil, d'après les empiristes. La logique traditionnelle est une vieille matrone qui n'a plus qu'à disparaître. En fait, la connexion des concepts n'est qu'une consécution d'images. La nécessité se ramène à l'impossibilité de concevoir le contraire de ce que l'on sent ou de ce que l'on imagine. Cette inconcevabilité elle-même n'est à son tour qu'une contrainte purement subjective. Elle vient d'un pli de notre activité que nous ne sommes plus capables de défaire, et rien que de là. Descartes disait déjà que l'évidence n'est souvent « qu'une longue familiarité » ; et c'est une pensée que Malebranche a reproduite. D'après les empiristes actuels, il n'y a pas d'autre loi qui préside à l'évolution de l'esprit humain. Ce que les vieux regardaient comme une illusion corrigible, est devenu la règle universelle de nos synthèses mentales. L'évidence est une habitude et ne peut être que cela. « Si nous trouvons, dit St. Mill, qu'il est de toute manière impossible de séparer deux idées, nous avons tout le sentiment de nécessité que l'esprit humain peut avoir [1]) ». H. Spencer s'exprime sur la même matière en termes tout à fait semblables [2]).

Au sens du premier de ces deux psychologues, l'expérience individuelle suffit à produire ces agglutinations magiques qui font de notre vie une sorte d'hallucination perpétuelle. « Que de personnes, nous dit-il, qui, pour avoir été épouvantées dans leur enfance, ne peuvent jamais se trouver seules dans l'obscurité sans éprouver d'invincibles terreurs ! Que de personnes, qui ne peuvent revoir un

[1]) St. Mill, *loc. cit.*, p. 314.
[2]) H. Spencer, *Principes de Psychologie*, t. II, p. 424 et suiv., F. Alcan, Paris, 1875.

certain endroit, ou penser à un certain événement sans qu'il se réveille en elles de vifs sentiments de douleurs ou des souvenirs de souffrance ! Si les faits qui ont créé ces fortes associations dans les esprits de quelques individus avaient été communs à tous les hommes dès la première enfance, et s'ils avaient été complètement oubliés après la formation des associations, nous aurions une nécessité de la pensée, une de ces nécessités que l'on regarde comme des preuves d'une loi objective, et d'une connnexion mentale à priori entre des idées [1]) ». L'expérience individuelle réussit à produire certains cas d'association inséparable ; c'est donc qu'elle en peut produire d'autres. *Ab actu ad posse valet consecutio.*

Mais on le sent avec force : cette explication est par trop insuffisante. Les cas que Mill apporte en exemples sont de ceux où la profondeur de l'émotion supplée à la répétition des actes, et par là même de ceux qui se peuvent produire d'un coup. Mais il en va différemment des propositions géométriques, du principe d'identité et de celui de causalité. Toutes ces vérités pénètrent dans notre esprit avec le calme lumineux d'un beau matin. Si la théorie de Mill est vraie, elles doivent donc se former par degrés insensibles et ne prendre leur fixité définitive qu'au bout d'une longue série d'expériences. Il n'en est rien pourtant, comme on peut le voir par les données de la psychologie infantile. Dès que l'on a fait entendre à un enfant qu'un triangle, étant l'intersection de trois lignes, contient toujours trois angles, ou que deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles, il se tient pour satisfait, sûr pour toujours de l'infaillibilité de son intuition. Du premier coup s'est formée en son esprit une association d'idées dont la rigueur est absolue. Ainsi des principes directeurs de la pensée. L'enfant les perçoit de bonne heure, suivant les faits que j'ai cités ailleurs ; et, dès qu'il les perçoit, il a pour jamais le

[1]) *Eod. loc.*

sentiment plein de leur invincible nécessité. Il sourit, lorsqu'on essaie de lui faire comprendre que le contraire est possible.

Ici, l'associationisme de Stuart Mill tombe en détresse. Mais Spencer vient à son aide, en introduisant sa théorie de l'évolution.

D'après ce penseur, il y a déjà du temps que les données de la conscience s'organisent au-dedans de nous. Pour trouver l'origine de ce travail intérieur, il faut remonter jusqu'au premier représentant de la race humaine, et, par delà, jusqu'à l'amibe où s'est produite la première sensation. La pensée de chacun de nous s'ébauchait déjà dans l'animal informe qui, par une lueur sourde et vague, ouvrit l'ère de la vie consciente ; elle a continué sans relâche à s'esquisser de plus en plus, au cours du progrès des espèces inférieures ; et, l'homme une fois apparu, elle a pris à la longue une structure dont l'ordonnance et la complexité nous étonne. Quoi de surprenant, dès lors, à ce que nous trouvions dans notre esprit des associations inséparables ? Quoi de surprenant, par exemple, à ce que nous ne puissions rien percevoir que dans l'espace et le temps, à ce que tout effet nous paraisse nécessairement conjoint avec une cause ? Il y a des milliards de siècles que nos sensations se localisent dans un lieu et dans une portion définie de la durée ; il y a des milliards de siècles aussi qu'un certain nombre de nos phénomènes se succèdent les uns aux autres d'une manière invariable. Les morts vivent encore en nous, non seulement ceux que nous appelons nos ancêtres, mais aussi ceux qui ont marché à quatre pattes ou rampé sur le ventre. Ils sont naturellement les plus forts. Et voilà le principe de la nécessité logique. Elle est une habitude ancestrale.

Nous touchons ici le plus haut degré de vraisemblance auquel s'est élevée la théorie empiriste du lien logique. Les conséquences n'en sont pas moins énormes : elle barre la voie à toute espèce de métaphysique ; et c'est ce

qu'avouent ses représentants les plus célèbres, tels que Stuart Mill et même H. Spencer, bien que ce dernier y mette encore quelque tempérament.

Si nos liaisons de concepts ne sont que des agglutinations d'images, il existe encore des vérités *de fait ;* il n'y a plus de vérités *de droit*. Dès lors, pourquoi n'y aurait-il pas un monde dont les lois ne seraient soumises ni au principe de causalité, ni même au principe d'identité ? L'hypothèse paraît sans doute étrange ; mais elle n'est nullement impossible, d'après la doctrine des empiristes. Et c'est ce que Mill reconnaît formellement, avec cette intrépidité logique qui caractérise son esprit. Il n'est pas contradictoire à ses yeux d'admettre, « dans l'un, par exemple, des nombreux firmaments dont l'astronomie sidérale compose l'univers, une succession des événements toute fortuite et n'obéissant à aucune loi déterminée ; et, de fait, il n'y a ni dans l'expérience, ni dans la nature de notre esprit, aucune raison suffisante, ni même une raison quelconque, de croire qu'il n'en soit pas ainsi quelque part » [1]). Il n'est pas impossible non plus que « deux lignes droites renferment un espace » ou que la tangente touche la circonférence en plus d'un point : autre expérience, autres principes [2]).

Si nos liaisons logiques ne sont que des agglutinations d'images, nous pouvons encore raisonner d'un phénomène à un autre, mais non des phénomènes à ce qui les dépasse. Est illégitime toute démarche de la pensée où l'on va de l'apparence à ce qui ne peut apparaître ; vu qu'entre ces deux termes il n'y a jamais de contiguïté consciente, et par là même aucune agglutination.

Que deviennent, par suite, les conceptions que les hommes se sont toujours faites sur la substance des corps, sur l'âme, sur Dieu et ses attributs ? Que deviennent les croyances religieuses et morales ? Elles sont dignes de respect, à coup

[1]) *Système de log.*, t. II, p. 96.
[2]) *La philos. de Hamilton,* pp. 319-320. — Cf. *Syst. de log.*, t. I, p. 262 et suiv.

sûr ; il convient même de les protéger dans la mesure où elles se traduisent par un surplus d'énergie morale et de consolation [1]). Mais, à les considérer du point de vue scientifique, ces croyances se valent toutes : ce sont autant d'illusions qui nous viennent uniquement de notre désir insatiable de vivre plus et mieux. Kant estimait encore que la liberté, la vie future et l'existence d'un juge souverain peuvent s'établir d'une certaine manière. Il conservait cette triade de vérités, en déclarant qu'elles constituaient les postulats de la loi morale. Les empiristes de notre temps sont plus radicaux, ou, du moins, ils doivent l'être, pour rester d'accord avec eux-mêmes. D'après leur théorie de la connaissance, toutes ces questions se posent ; mais il ne faut jamais oublier qu'elles sont radicalement insolubles, qu'elles le sont en droit [2]).

Bref, il n'existe pas de vérités absolues ; il n'y a place que pour des hypothèses plus ou moins utiles. Le « pragmatisme » de William James et « l'humanisme » de Schiller étaient en germe dans l'empirisme, et dès l'abord ; ils n'en sont que le plein épanouissement.

II.

C'est toute une philosophie qu'enveloppe la théorie empiriste du lien logique, et l'une de celles qui ont exercé le plus d'influence à notre époque. Il est donc capital de savoir ce qu'il faut en penser.

L'associationisme triomphe, quand il s'agit d'expliquer comment nos états vifs évoquent nos états faibles et comment

[1]) St. Mill, *Aug. Comte et le positivisme*, pp. 14-16 ; cf. *Essai sur la religion*, pp. 66-67, 237-238, F. Alcan, Paris, 1884 ; *L'utilitarisme*, pp. 40-41, 52, F. Alcan, Paris, 1889.

[2]) H. Spencer apporte quelque adoucissement à la déduction de ces conséquences (Voir les premiers chapitres des *premiers principes*). Mais ce n'est qu'en vertu d'un heureux illogisme. Il s'en tient à la théorie de l'association ; encore la double-t-il d'un relativisme à la Mansel. Et donc il s'enferre comme les autres.

nos états faibles s'évoquent les uns les autres : il nous renseigne avec bonheur sur la manière dont nos sensations s'agglutinent entre elles, pour produire ensuite les phénomènes de la mémoire et ceux de l'imagination passive [1]) ; il nous apprend aussi par quelles attaches ces cas de reviviscence peuvent à leur tour éveiller en nous des faits affectifs qui sont capables eux-mêmes d'en éveiller d'autres, soit de nature identique, soit d'ordre représentatif ou moteur. Sensations et images, plaisirs et douleurs, sentiments, désirs et mouvements : autant de formes de notre activité dont l'associationisme nous permet de suivre les alliances secrètes et les effets souvent inattendus.

Cette théorie projette aussi quelque lumière sur la vie de l'intelligence elle-même : elle l'éclaire par certains côtés. Les images tendent, en se déroulant, à susciter les concepts qui leur correspondent. De là résulte, entre le logique et le réel, une sorte de parallélisme qui est d'un grand secours pour la pensée. Je crois aussi que les concepts eux-mêmes s'agglutinent directement les uns aux autres, soit par voie de contiguïté, soit en vertu de leur ressemblance. Le fait n'est pas facile à constater ; mais il repose sur une induction qui n'a rien de téméraire. Il n'y a pas de raison pour que les lois de l'association psychologique, qui s'étendent à tout le reste, s'arrêtent brusquement au seuil de nos idées.

On peut ajouter sans excès que l'association entre pour quelque chose dans la plupart de nos croyances. « La coutume, dit Pascal, fait nos preuves les plus fortes et les plus crues. Elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense. Qui a démontré qu'il sera demain jour, et que nous mourrons ? Et qu'y a-t-il de plus cru ? C'est donc la coutume qui nous en persuade ; c'est elle qui fait tant de chrétiens, c'est elle qui fait les turcs, les païens, les métiers, les soldats, etc. » Ces paroles sont la traduction

[1]) Encore faut-il faire une restriction à cet égard. Il y a, même dans l'exercice de l'imagination passive, une finalité qui dépasse les lois de l'association.

vive d'une loi mentale qui tient une place immense et sans laquelle la vie humaine serait peut-être impossible.

De là découlent des conséquences importantes, soit au point de vue pédagogique, soit au point de vue social.

M. G. Le Bon nous dit que l'art de l'éducateur consiste tout entier « à créer des associations ». « Quelle que soit, ajoute-t-il, la connaissance à acquérir : parler une langue, monter à bicyclette ou à cheval, jouer du piano, peindre, apprendre une science ou un art, le mécanisme est toujours le même. Il faut, au moyen d'artifices divers, faire passer le conscient dans l'inconscient par l'établissement d'associations qui engendrent progressivement des réflexes [1]) ». Cette remarque appelle certaines réserves ; mais elle n'en contient pas moins une part considérable de vérité. Créer des associations chez l'enfant, tout en lui fournissant de solides raisons, c'est harmoniser en lui l'automate et la pensée, c'est l'amener à croire « avec toutes ses pièces » [2]).

Les lois de l'association jouent aussi un rôle considérable dans l'art de gouverner les masses. On ne légifère pas pour des Chinois comme pour des Français, ni même pour des Français comme pour des Anglo-saxons. Les lois ne réussissent qu'en s'adaptant d'une certaine manière aux opinions dominantes, aux croyances, aux mœurs, à l'esprit du peuple en vue duquel on les fait. Or, qu'est-ce que cet ensemble de conditions ? C'est surtout un agrégat complexe de sensations, d'images, d'idées et de mouvements. La foule, au moins comme telle, ne réfléchit pas ou presque pas. Ce qui domine sa conduite, ce qui la rend sage ou folle, triste ou gaie, clémente ou cruelle, c'est le déclenchement d'une sorte d'automatisme intérieur ; c'est l'énergie spontanément éclose qui lui vient d'éléments passivement agglutinés. « La sagesse des peuples » ! grande et vaine

[1]) *Psychologie de l'éducation*, pp. 177-178, Ern. Flammarion, Paris, 1908.
[2]) V. notre *Morale du bonheur*, pp. 137-138, F. Alcan, Paris, 1909. *(Bibliothèque de philosophie contemporaine).*

formule. Les peuples valent par ceux qui les dirigent ; ils valent par les hommes d'élite qui savent penser pour eux.

Malgré de tels avantages, la théorie associationiste n'en présente pas moins des lacunes essentielles. Le tort de ses représentants a été de croire qu'elle pouvait expliquer la raison. L'associationisme, qui est quelque chose, a voulu être tout ; et c'est par là qu'il devient sujet à la critique.

Quand je prononce le mot d'orange, l'image de l'un de ces fruits s'éveille en moi ; réciproquement, la sensation ou l'image de l'un de ces fruits suffit à m'en rappeler le nom. Mais pourquoi cette évocation mutuelle ? Je l'ignore complètement, ou, si j'en sais quelque chose, c'est uniquement par voie de déduction : je me dis à moi-même que, pour que deux termes se suscitent régulièrement l'un l'autre, il faut qu'il y ait entre eux quelque point d'attache ; et c'est tout. Ce point d'attache, je ne le vois pas, comme je vois une couleur ou bien un son ; je ne fais que le conclure : c'est un inconnaissable, au même titre que les virtualités si longtemps honnies, au même titre que la substance elle-même dont les empiristes croient pouvoir se passer.

Il en va tout différemment du lien qui s'établit entre mes concepts : celui-là m'apparaît : il se livre et s'étale dans la lumière. Dès que j'ai remarqué que $2 + 3$ égalent 5, je connais le pourquoi du fait ; ou, si je ne le connais pas encore, il ne tient qu'à moi de le découvrir. Il suffit, pour le rendre évident, de décomposer en unités les membres de l'équation et de retrancher ces unités deux à deux jusqu'à ce que l'on n'ait plus que la formule $1 = 1$. Dès que j'ai la notion de triangle, je me rends compte par l'analyse même de cette notion que toute figure de ce genre doit avoir trois angles. Ainsi de l'idée de mouvement par rapport à l'espace et au temps : non seulement ces trois termes me paraissent liés entre eux ; mais encore je discerne la raison pour laquelle ils le sont. C'est par une voie éclairée que je passe

de l'un de mes concepts à l'autre. Le lien qui les rattache m'est donné à titre de fait : je le perçois ou suis à même de le percevoir. Son essence est d'être connu.

De plus, ce lien ne m'apparaît pas comme une simple agglutination ; c'est une dépendance en vertu de laquelle une chose ne saurait être qu'une autre ne soit du même coup. Impossible d'additionner deux nombres sans que tel autre en résulte ; impossible qu'un cercle soit sans qu'il enferme une certaine portion de l'espace ; impossible également de comprendre un droit qui ne demande du respect et n'engendre par là même un certain devoir. Il existe dans nos idées des manques d'être qui font que l'une en suppose une autre : ces manques d'être : voilà ce qui constitue le lien logique. Il est ce que l'on peut appeler une exigence essentielle. Et là se trouve la réponse qu'il faut opposer à Spencer.

Qu'on allonge autant que l'on voudra la durée des périodes géologiques, qu'on multiplie à l'indéfini le nombre des siècles qui se sont écoulés avant nous, qu'on attribue en même temps la régularité la plus rigoureuse au cours des lois naturelles ; on ne fera jamais que deux phénomènes qui se sont une fois produits dans un simple rapport de contiguïté, acquièrent à la longue et par la seule force de la durée une liaison véritablement nécessaire. Au bout de cent millions d'années, ils seront comme au début l'un à côté de l'autre, sans dériver l'un de l'autre : l'imagination pourra se tromper sur la nature de leur point d'attache ; la raison n'y verra jamais qu'une liaison de fait.

C'est ce qu'a bien observé William James dans son *Pragmatisme*. J'ai déjà noté le fait au cours de mon ouvrage sur les *Philosophies de l'intuition* et je crois qu'il n'est pas inutile de le rappeler ici. « Les relations purement mentales des idées forment, dit-il, une sphère à part où les vraies et fausses croyances trouvent place ; là les croyances sont absolues, inconditionnelles. Quand elles sont vraies, elles portent le nom de définitions ou de prin-

cipes. C'est un principe ou une définition que 1 et 1 font deux, que 2 et 1 font trois, ainsi de suite ; que le blanc diffère moins du gris que du noir ; que, lorsque la cause commence à s'exercer, l'effet commence aussi. » « Le rapport de la circonférence au diamètre est également prédéterminé dans notre esprit ; ce n'est point une convention. » « La vérité, dans tous ces cas, présente un caractère éternel[1]). » Si ces paroles ne s'accordent pas avec le « fluentisme » effrayant du psychologue américain, elles ne font qu'en acquérir une valeur plus grande ; car, alors, elles ne peuvent avoir pour cause que « la contrainte même de la vérité ».

La théorie de l'association n'explique pas la nature du lien logique ; elle n'explique pas non plus la portée qu'il donne aux démarches de la pensée.

D'après cette théorie, l'intelligence ne dépasse pas le domaine de l'imagination, vu que tout concept n'est encore qu'une image. Cette limitation de notre pensée est purement fictive ; en fait, nous continuons à concevoir ce que nous ne sommes plus capables d'imaginer. C'est un fait que Descartes a très bien mis en lumière dans sa *Sixième méditation*. « Par exemple, dit-il, lorsque j'imagine un triangle, non seulement je conçois que c'est une figure composée de trois lignes, mais avec cela j'envisage ces trois lignes comme présentes par la force et l'application de mon esprit ; et c'est proprement ce que j'appelle imaginer. Que si je veux penser à un Chiliogone, je conçois bien à la vérité que c'est une figure composée de mille côtés, aussi bien que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement ; mais je ne puis pas imaginer les mille côtés d'un chiliogone comme je fais les trois angles d'un tringle, ni pour ainsi dire les regarder comme présents avec les yeux de mon esprit. » Ainsi

[1]) Pp. 209-211, London, 1907.

d'ailleurs pour tous les autres phénomènes quantitatifs, dès qu'ils acquièrent une certaine complexité. L'imagination nous abandonne sur la route à un moment donné ; et l'intelligence n'en continue pas moins son œuvre, aussi agile et aussi lumineuse qu'auparavant.

D'autre part, la logique de l'association ne nous permet pas de passer de ce qui apparaît à ce qui ne peut apparaître ; vu qu'il ne peut y avoir d'agglutinations mentales qu'entre les termes qui apparaissent. Mais alors d'où vient que nous nous sentons invinciblement portés, par les lois mêmes de notre esprit, à placer derrière les phénomènes une cause qui les produise et une substance qui les supporte ? Ce saut dans l'absolu n'a rien que d'illusoire, dit Stuart Mill. En définitive, le monde extérieur n'est qu'une possibilité permanente et toute logique de sensations, le moi qu'une possibilité permanente et toute logique d'états de conscience. La vie de l'esprit s'explique sans le secours d'un au delà. Mais tout n'est pas éclairci par cette formule magique ; il faut encore savoir ce qu'elle suppose. Si ma conscience ne contient d'elle-même que des sensations et des groupements de sensations, à quoi tient que j'éprouve le besoin de leur trouver une explication et qui s'en distingue ? A quoi tient que, pour les rendre intelligibles, je suis obligé d'y joindre une « possibilité permanente » ? Pourquoi cette espèce d'acolyte idéal ? L'esprit, dans ce cas, ne trouve aucune base d'élan qui lui permette d'aller plus loin : il procède d'un terme à l'autre dans la forêt des associations ; et c'est tout.

Qu'est-ce d'ailleurs que cette possibilité dont Mill nous parle avec tant d'entrain ? N'implique-t-elle pas au fond quelque chose de plus et d'autre qu'un simple élément logique ? J'étais tout à l'heure dans ma chambre en face d'une feuille de papier blanc, et j'avais une sensation de couleur. Je rentre au bout d'un certain temps, et j'éprouve une autre sensation actuelle de même nature. Je conclus de là qu'il restait dans l'intervalle une « possibilité permanente » de

produire en moi les mêmes états de conscience. Mais que signifie au juste cette possibilité ? Sans doute, considérée en ma pensée et comme terme de ma conclusion, elle est purement logique : ce n'est qu'une idée. Mais d'où me vient-elle en fin de compte ? De ce que je ne conçois pas qu'un fait se puisse reproduire si sa cause efficiente n'a persisté de quelque manière ? La « possibilité permanente » en suppose donc une autre qui n'est plus du même ordre et qui la déborde : elle suppose un principe réel et durable d'énergie.

De même qu'il y a des exigences essentielles qui vont du dedans au dedans, il en est d'autres qui vont du dedans au dehors ; et c'est ce que Mill finit par admettre, au moins d'une manière implicite. Poussé par les objections de ses adversaires, il se voit contraint d'accorder qu'il existe sous la série de nos états de conscience une réalité à la fois fixe et concrète. De même, et sous la même pression, il en vient à dire que l'on peut démontrer l'existence d'esprits semblables au nôtre. Ces deux aveux constituent deux condamnations de sa doctrine. Car, pour établir de telles conclusions, il faut à l'esprit quelque chose de plus que des agglutinations internes ; il lui faut une amorce qui aille du donné à ce qui le déborde. On peut même dire que le système devient tout entier inintelligible, si l'on n'y fait quelque addition de ce genre. Du moment que le lien des images n'apparaît pas, il ne peut être que conclu. Et comment le serait-il, s'il n'y avait dans le perçu lui-même une exigence qui nous permet de le dépasser ?

Dès qu'il est question de la vie même de l'intelligence, la théorie associationiste devient nulle de plein droit : elle n'explique ni nos concepts ni leurs liaisons. Et la raison de cet insuccès radical, c'est qu'elle continue à parler des sens, quand il ne s'agit plus que de l'esprit.

D'où vient cette sorte d'impuissance des Anglais à s'élever

[1]) *La philosophie de Hamilton*, pp. 246-251.

au-dessus de ce qui se sent et s'imagine. Je crois que leur tempérament national y contribue pour une bonne part. Les Anglais excellent à décrire les faits ; ils y découvrent sans cesse et de nouveaux éléments et des aspects nouveaux : ils sont merveilleux dans l'art de l'analyse. C'est là ce qui fait l'intérêt si vif qui s'attache à leur psychologie et qu'on retrouve dans la plupart de leurs romans. Mais, en général, ils n'ont pas le goût de la spéculation métaphysique, ni par là même le don d'y réussir. On imagine à peine qu'un Descartes ou qu'un Hegel puisse naître en Angleterre et de sang anglais. La raison de cette lacune est sans doute que ce peuple a toujours envisagé la vie humaine du point de l'utile. Je renvoie sur ce sujet à *La théorie physique* de M. P. Duhem. Il a dit en l'espèce des choses fort justes et très fines [1]).

CLODIUS PIAT.

Paris.

[1]) P. 85 et suiv., Paris, Chevalier, 1906.

IX.

LE PROBLÈME MORAL ET LA SOCIOLOGIE.

Parler de la *crise de la morale* est devenu aujourd'hui une banalité, mais si cette expression se retrouve partout et sous la plume d'écrivains de couleur parfois bien différente, c'est sans doute que le mal est profond, si profond même qu'il est devenu impossible de s'en désintéresser. En 1883, M. Alfred Fouillée s'exprimait déjà ainsi dans la préface de sa *Critique des systèmes de morale contemporains :* « On a écrit jadis des pages émouvantes pour montrer comment les dogmes religieux finissent : on pourrait aujourd'hui en écrire de plus émouvantes encore sur une question bien plus vitale : comment les dogmes moraux finissent ». Ces pages plus émouvantes que concevait le savant écrivain ont été écrites depuis et par ceux-là mêmes qui ont le plus contribué à saper les fondements de la morale traditionnelle [1]). Parcourez les livres — et ils sont presque innombrables — qui, dans ces vingt ou trente dernières années, ont paru sur le sujet ; étudiez les différents systèmes de morale qui se font jour de plus en plus à l'heure actuelle, morale sociologique, morale de l'évolution, morale indépendante, morale de la bonté, de la beauté, de la force, de

[1]) En 1884, M. Schérer publiait à son tour un volume sur la *Crise de la morale.* Sur l'origine de cette crise, voir Paul Bureau, *La crise morale des temps nouveaux*, Paris, Bloud et Barral, 1907, p. 250, note 1 et p. 252, note 2.

l'expansion de la vie, jetez un coup d'œil d'ensemble sur ce vaste mouvement d'idées qui traduit si bien l'activité intellectuelle de nos contemporains : devant cette féconde floraison de systèmes, vous comprendrez mieux comment et pourquoi, aujourd'hui, — et pour certains esprits au moins — les dogmes moraux finissent et la morale chrétienne disparaît.

Ce qui a le plus contribué à cette nouvelle orientation des esprits, c'est le développement qu'a pris à notre époque la philosophie positive, cette philosophie ou plutôt cette *manière de penser* qui consiste à se retrancher dans le monde des faits, à s'interdire délibérément toute recherche touchant les causes, les fins, les substances et tout ce qui échappe aux vérifications de l'expérience, cette philosophie, en un mot, qui se borne à systématiser des phénomènes.

Le devoir, le bien, l'obligation, la sanction, toutes ces grandes idées qui soutiennent l'édifice moral, ne se comprennent, nous le verrons tout à l'heure, et ne se justifient pleinement que par un appel à des réalités d'un ordre supérieur ; le monde des faits ne s'explique pas par lui-même ; il ne revêt de signification et de valeur que par son attache avec l'absolu ; la vie ne vaut la peine d'être vécue que si elle tend à la réalisation d'un idéal supérieur. Mais, comme ces réalités profondes, Dieu, l'absolu, l'idéal, ne tombent pas sous les prises de l'observation, comme le chirurgien ne les découvre pas sous son scalpel, le chimiste dans sa cornue ni l'astronome au bout de sa lunette, la science positive — qui prétend d'ailleurs être toute la science — conclut que ce sont là des conceptions illusoires, antiscientifiques, invérifiables en tout cas, et destinées, par conséquent, à disparaître. Et il faut voir avec quel bel entrain et quelle joyeuse ardeur ces négateurs de toute philosophie s'attellent à leur œuvre de destruction. La réalité cachée derrière les apparences de ce monde, disent-ils, est et doit toujours rester inconnue. Perdue dans la double immensité de l'espace sans borne et de l'enchaînement des causes sans

terme, la pensée doit renoncer à atteindre jamais l'absolu, océan mystérieux qui vient battre notre rive, mais pour lequel nous n'avons ni barque ni voile. Supprimons les recherches inutiles et ces vains élans auxquels rien ne répond : l'absolu est inaccessible à l'esprit humain, non seulement en philosophie, mais en toutes choses. « Matière ou Dieu, nous rejetons toute cause première. L'hypothèse destinée à la pénétrer est d'une langue que nous ne connaissons plus : tout agent divin est devenu une hypothèse invérifiable ». Le monde est un théorème en marche, un système clos de lois, une série dynamique qui enserre dans ses mouvements nécessaires toutes les manifestations de la vie, depuis le grain de sable que le vent déplace sur le rivage jusqu'à la pensée d'un Pascal et d'un Kant.

Comme il devait arriver, la morale a été la première à ressentir le contre-coup de cette prédominance de l'esprit positif et terre à terre. Les moralistes, aussi bien que les philosophes, ont renoncé à toute recherche de l'idéal, et la morale y a perdu ce par quoi elle vivait et faisait vivre les âmes. Il y a intérêt, intérêt douloureux, certes, mais profondément instructif, à assister à cette œuvre de critique négative et de destruction : pour réfuter l'erreur ou, du moins, s'en préserver, il faut la comprendre et on ne la comprend bien qu'à la condition de refaire soi-même les différentes étapes par où elle s'est constituée.

I.

Ce qui caractérise surtout la nouvelle morale, la morale sociologique dont nous voulons parler en particulier ici en raison de la faveur toute spéciale dont elle jouit aujourd'hui, c'est qu'elle prétend n'être guère autre chose qu'une histoire de l'humanité. Elle est essentiellement descriptive ; elle raconte les mœurs de l'homme, ses habitudes, ses sentiments, ses idées, ses passions, ses préjugés, bref, tout cet ensemble des manifestations de l'activité humaine qu'elle

englobe sous le terme très général de faits sociaux, de réalités morales. Ces faits, elle les recueille partout où ils se rencontrent, dans l'histoire du passé, dans la mythologie, la linguistique, l'histoire des religions, les diverses littératures, l'archéologie, l'ethnographie des différentes races, la psychologie et même la pathologie de l'idiot, du fou, de l'anormal. Ces faits sociaux constituent désormais l'assise positive de la morale. Par là elle devient une science, une science purement expérimentale, comme la physique, l'astronomie et la chimie ; elle constate des faits, elle cherche à en démêler l'énorme complexité, elle s'efforce, en les groupant d'après les procédés propres à la méthode scientifique, d'en dégager des lois, lois morales qui, dans leur genre et à part l'objet spécial qu'elles ont en vue, ne se différencient en rien des lois physiques et naturelles, si ce n'est peut-être qu'elles présentent moins de précision et de rigueur. La science des mœurs devient ainsi une généralisation des expériences humaines, et, par ce côté, elle se rattache à la sociologie. Les lois morales une fois déterminées, — et retenons que ce n'est pas là besogne facile, puisque la sociologie, comme science, ne fait guère que de naître — la morale pratique s'en empare, elle les applique aux individus et aux peuples de manière à les améliorer, à les perfectionner, à favoriser le développement et le bien-être de la collectivité ; par ce côté, la morale devient un art, une technique, et elle se rattache ainsi à la politique dont elle n'est plus qu'une dépendance. La morale est une science en tant qu'elle cherche à connaître les faits sociaux qui servent à formuler les lois morales, elle est un art rationnel en tant qu'elle s'efforce de faire l'application de ces lois. « L'art moral ainsi compris ne se présente pas comme un art supérieur à la politique ou distinct d'elle. A proprement parler, il n'y aura pas un art moral tirant parti exclusivement de la science des mœurs et s'appliquant exclusivement aux mœurs. Il y aura, d'une part, la sociologie comprenant, entre autres sciences, la science des

mœurs et, d'autre part, la politique, ensemble d'applications pratiques, comprenant, entre autres arts plus ou moins spécialisés, des arts dans lesquels la science des mœurs est plus particulièrement utilisée et qu'on peut appeler, pour cette raison, des « arts moraux ». Mais ces arts eux-mêmes supposent une connaissance générale de toutes les sciences sociologiques, comme la construction de la moindre machine suppose des connaissances mathématiques, physiques et chimiques » [1]). Le moraliste sera donc tour à tour, et selon le rôle particulier qui lui est assigné dans l'organisme social, sociologue, technicien, politicien, législateur : l'art rationnel moral doit faire de lui un « ingénieur social ». Mais, ne nous y trompons pas : son rôle ne sera point de rendre les hommes *meilleurs* au sens absolu et métaphysique du mot, car il n'y a pas place ici pour des jugements de valeur ; il s'efforcera seulement de rendre leurs idées et leur conduite conformes au type moral qu'on aura dégagé de la constatation des faits. « Sa tâche sera en tous points analogue à celle du médecin cherchant à faire entrer dans l'usage commun les traitements imaginés par un Pasteur ou par un Roux » [2]). « Toute société, toute catégorie de société a ses mœurs : ses membres ont une certaine manière de se comporter entre eux, d'accorder leur bien avec celui de l'ensemble et de protéger ce bien contre les atteintes extérieures » [3]). Ces

[1]) A. Bayet, *La morale scientifique*. Paris. Alcan, 1905, p. 73.

[2]) Bayet, *Ibid.*, p. 86.

[3]) E. Fournière, La *Revue* du 1er décembre 1905. — Il faut lire aussi de cet auteur son livre sur *Les théories socialistes au XIXe siècle de Babeuf à Proudhon*, Paris, Alcan, 1904. Le chapitre I intitulé *La socialisation de la morale* présente, au point de vue qui nous occupe ici, un intérêt particulier. Nous en extrayons ces affirmations : « Tout se rapporte désormais à l'homme ; la morale exprime ses rapports avec ses semblables ; c'est dans ces rapports mêmes que se trouveront à présent les conditions de sa vie morale, obligations et sanctions » (p. 2). — « La raison dit à l'homme de chercher le bonheur dans le monde réel dont il fait partie, et elle lui apprend qu'il ne peut le trouver que dans l'accord avec ses semblables, accord qui lui permettra de refaire le monde moral et social de manière à assurer le bonheur de chacun » *(ibid.)*. — « Il n'est pas téméraire de prévoir un temps où l'individu sentira vivre

certaines manières de se comporter, voilà, en définitive, toute la morale de ces nouveaux prédicateurs. Ils diront donc aux foules : vous voyez comment, en fait, les hommes vivent en société, et si vous ne le savez pas, nous vous l'enseignerons, nous qui avons constitué la science des mœurs : conformez-vous donc à ce type de vie, à ces usages, à ces mœurs collectives, afin de devenir de plus en plus des êtres sociables et de réaliser par votre entente avec tous les organismes sociaux, pour tous et pour chacun, la plus grande somme possible de bien-être et de prospérité. « Le triomphe universel de la science arrivera ainsi à assurer aux hommes le maximum de bonheur et de moralité » [1]). C'est là toute la morale à laquelle l'homme puisse raisonnablement et scientifiquement prétendre. « Si vraiment la morale est un art comparable à la mécanique et à la médecine, cet art emploiera à l'amélioration des mœurs et des institutions existantes, la connaissance des lois sociologiques et psychologiques, comme la mécanique et la médecine utilisent la science des lois mathématiques, physiques, chimiques et biologiques » [2]).

De cette nouvelle conception de la morale, plusieurs conséquences découlent que nous devons très brièvement indiquer et qui marqueront mieux encore en quoi ces nouvelles théories se séparent de la morale traditionnelle.

Autrefois l'homme se trouvait placé en face d'un code moral nettement défini qui s'adressait à sa conscience indi-

suffisamment en lui l'espèce pour que toute notion de droit, de devoir, et conséquemment de morale contraignante, se fonde en un sentiment très simple et très harmonieux, et qui sera l'expression exacte d'un besoin encore inconnu aujourd'hui de l'immense majorité des faibles et des égoïstes : le besoin d'agir, de se dépenser, d'aimer » (p. 48).

[1]) Berthelot, *Science et morale*, p. 35.

[2]) Lévy-Brühl, *La morale et la science des mœurs*, Paris, Alcan, 1907, 3e édition, p. 256. — Cfr. Alfred Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 40 : « Selon le positivisme français comme selon le positivisme anglais, la morale n'est autre chose que la science des moyens propres à transformer fatalement l'égoïsme en altruisme pour le plus grand bonheur de la société et de l'individu même ».

viduelle et dont chaque prescription n'était que l'application particulière d'un principe général qui donnait à tout l'ensemble de la loi morale sa valeur et sa force impérative. On disait à l'homme : *fais ceci, évite cela,* parce que c'est ton devoir, parce que le devoir est la manifestation de l'ordre essentiel des choses et que cet ordre est souverainement respectable en lui-même et dans son origine dernière qui est Dieu. L'ancienne morale était individuelle, déductive et normative ; la nouvelle morale ne présente plus aucun de ces caractères.

Elle cesse d'être déductive puisqu'elle affirme bien haut qu'elle rejette tout principe supérieur d'où se pourraient logiquement déduire les devoirs et les droits, elle se déclare absolument indépendante de toute considération métaphysique ou religieuse ; elle ne part pas de principes généraux tels que le bien, le devoir, l'ordre des êtres, pour descendre ensuite aux applications particulières, elle prétend ne s'appuyer que sur des faits, des constatations, et n'arriver qu'à des généralisations de faits : la nouvelle morale est essentiellement inductive [1]).

L'ancienne morale s'adressait avant tout à la conscience individuelle, car elle découlait directement de la connaissance de la vraie nature de l'homme. C'est en partant de l'homme, de sa nature, de ses aptitudes, de ses besoins, c'est en considérant ses relations naturelles avec Dieu et le milieu social, que se faisait rigoureusement, au moins dans les grandes lignes, la déduction de ses devoirs envers lui-même, envers Dieu et envers ses semblables. Aujourd'hui que le procédé est inverse et que la morale est devenue inductive, elle voit tout naturellement se déplacer son point de départ et son centre : si les prescriptions de l'art ration-

[1]) « Le rôle de la science dans le domaine moral ne consiste pas à trouver les formules des règles directrices de l'activité. Il consiste à étudier la réalité morale, c'est-à-dire les faits moraux et leurs lois. Les sentiments, les idées, les coutumes, les mœurs doivent être considérés comme des « choses » et étudiés comme telles ». Bayet, *Morale scientifique*, p. 4.

nel moral ne sont, à un moment donné, que l'expression généralisée et la traduction en formules des mœurs, des usages, des manières de se comporter de la société, il n'y a plus de véritables devoirs que les devoirs sociaux. Toute la morale se réduit à n'être qu'un code de la vie collective, et, sous une telle inspiration, non seulement la question morale n'est plus qu'une question sociale, mais il faut dire qu'elle se confond avec la question sociale elle-même [1]).

Enfin, l'ancienne morale contenait des commandements, des impératifs, des préceptes : elle imposait à l'homme de véritables devoirs à l'égard desquels il se sentait moralement obligé : elle était normative. La morale sociologique renonce à formuler des devoirs [2]). D'ailleurs, au nom de

[1]) Lévy-Brühl, *ouvrage cité*, ch. VIII : *Le sentiment moral.* — M. Lévy-Brühl a fait paraître en 1908, à la librairie Alcan, un nouvel ouvrage, *De la méthode dans les sciences,* où il s'efforce de démontrer que la morale sera sociologique ou qu'elle ne sera pas. — Fournière, *Les théories socialistes au XIXe siècle*, p. 47 : « La conception morale est inséparable de la conception de l'utilité sociale ». — Jaurès, Introduction à la *Morale sociale* de Benoît Malon, Giard et Brière, 1897, p. IV : « Le socialisme n'a pas besoin d'allumer sa lanterne pour aller à la recherche d'une morale, il est déjà en lui-même et par lui-même une morale. Il l'est théoriquement et pratiquement ». — Il faut lire encore le compte rendu du Congrès de la Ligue de l'enseignement tenu à Amiens au mois de septembre 1904. J'y trouve notamment ces déclarations suggestives : « La morale a une origine naturelle ; elle est le produit de l'évolution humaine : elle est donc absolument indépendante de toute religion et de toute métaphysique et essentiellement laïque. La morale a pour objet la prospérité terrestre, tant matérielle que spirituelle de l'homme, le progrès social, le bonheur humain ». — Il faut voir maintenant comment ces théories trop philosophiques encore et trop abstraites sont mises à la portée des enfants. Voici ce que nous lisons dans le *Nouveau cours de pédagogie*, publié récemment par M. Defrenne, p. 209 : « Avez-vous observé la conduite des porcs à qui on a servi la pâture ? Le plus fort — il y a toujours un porc qui est plus fort — aurait grande envie d'écarter de l'auge ses congénères, mais la fermière est là. Il jette de temps en temps un coup d'œil vers elle et, dès que la porte est fermée, des grognements criards avertissent que la force abuse. Rouvrez la porte : tout cesse. Ce cochon, je l'atteste, possède la science du bien et du mal ». — Dans un moment d'humour ou plutôt de satire vengeresse, Carlyle nous a présenté la philosophie des cochons : en voilà maintenant la morale, mais proposée le plus sérieusement du monde à l'humanité !

[2]) Lévy-Brühl, *ouvr. cité*, préface, p. I. — Bayet, *Morale scientifique*, pp. 34 et 121. — Cfr. aussi *Ibid.*, p. 36, la comparaison des lois morales avec les règles de l'hygiène : « Quand les hygiénistes disent par abréviation qu'il *faut* se laver, il va de soi que cette obligation n'en est pas une ». C'est un simple renseignement, une indication : les prescrip-

qui ou de quoi le pourrait-elle faire ? Elle déclare décidément qu'elle n'est pas un système d'idées logiquement déduites, une théorie [1]) ; les lois qu'elle formule ne sauraient commander, elles se bornent à constater. La science des mœurs est devenue, selon l'expression d'Auguste Comte lui-même, une « *physique sociale* », et, dans les sciences physiques, il ne saurait être question de bien, d'obligation, de responsabilité morale, de conscience et de devoir : il n'y a là que des faits à connaître et des résultats pratiques à obtenir [2]). On assimile cette nouvelle morale aux arts, on l'appelle une technique rationnelle morale, mais, on l'a justement observé, « les arts sont des systèmes de moyens propres à satisfaire les désirs des hommes, mais ils n'ont pas à se prononcer sur la qualité de ces désirs » [3]). Une morale purement empirique ne contient en soi aucun principe d'obligation et, en vertu même de son point de départ, elle s'interdit de chercher ailleurs la source du devoir : la distinction du bien et du mal réside dans l'idée et non dans les faits.

En résumé, le *bien* n'est autre chose que l'utilité, le bonheur, le bien-être matériel de tous et de chacun ; la

tions de la morale n'ont pas d'autre portée ni d'autre valeur. Ceux qui refusent d'en tenir compte sont des sots ou des imprudents ; ils ne sauraient être *moralement* coupables.

[1]) Lévy-Brühl, p. 131 : « La morale — si l'on entend par là l'ensemble des devoirs qui s'imposent à la conscience — ne dépend nullement, pour exister, de principes spéculatifs qui la fonderaient, ni de la science que nous pouvons avoir de cet ensemble. Elle existe *vi propria*, à titre de réalité sociale et elle s'impose au sujet individuel avec la même objectivité que le reste du réel ». — Cfr. A. Bayet, *L'idée du bien*, Paris, Alcan, 1910, p. 10 : « L'effort du savant, sur quelque point de la réalité qu'il se porte, est d'ordre théorique et non normatif. Ce qu'il cherche, ce n'est pas une raison d'agir, un but, un précepte, c'est la loi des phénomènes, l'ordre de leur succession ».

[2]) Bayet, *ibid.*, p. 143. — Lévy-Brühl, p. 99 : « C'est un fait que, pour toutes les consciences moyennes de notre civilisation, par exemple, certaines manières d'agir apparaissent comme obligatoires, d'autres comme interdites, d'autres enfin comme indifférentes. Il n'y a pas lieu d'*édicter*, au nom d'une théorie, les règles de la morale pratique. Ces règles ont la même sorte de réalité que tous les autres faits sociaux.

[3]) Lapie, *Technique et téléologie*, p. 585, dans les Actes du Congrès international de philosophie de 1904. Genève, Kündig, 1905.

moralité consiste à conformer sa conduite et ses idées à celles de la collectivité : vivre comme tout le monde ou, si l'on veut, comme la bonne moyenne de l'humanité, voilà tout le *devoir* et la *vertu* [1]) ; tout homme raisonnable reconnaît qu'il lui est avantageux de tenir compte des autres hommes, de leurs habitudes, de leurs manières actuelles de se comporter : avantageux n'est pas assez dire, il y a là une vraie nécessité, si l'on veut vivre en paix et obtenir de la société la plus grande somme possible d'avantages : la reconnaissance de cette nécessité, voilà *l'obligation*. Celui qui est assez sot ou imprudent pour ne pas se conformer au type social commun est bientôt averti de sa bévue par les ennuis de toute sorte que lui crée son désaccord avec le milieu social : et voilà la *sanction*. Ainsi toutes les idées fondamentales de la morale s'humanisent, se socialisent, se laïcisent : de métaphysique ou religieuse qu'elle était autrefois la morale devient strictement positive et, selon le sens spécial qu'on donne à ce mot, scientifique [2]).

[1]) Anatole France, La *Revue* du 15 novembre 1905 : « On appelle bonnes mœurs les mœurs habituelles, mauvaises mœurs celles auxquelles on n'est pas habitué ».

[2]) Ainsi s'évanouit l'antique distinction de l'homme juste et de l'homme injuste, du saint et du pécheur. Il n'y a plus désormais que des habiles et des imprudents, des gens avisés et des sots. L'expression de *coupable* perd désormais, au point de vue moral, toute espèce de signification. « Il ne faut pas dire, écrit Durkheim, qu'un acte froisse la conscience commune parce qu'il est criminel, mais il est criminel parce qu'il froisse la conscience commune. Nous ne le réprouvons pas parce qu'il est un crime, mais il est un crime parce que nous le réprouvons ».

Si l'on peut encore parler de coupable et de criminel, ces épithètes doivent s'appliquer non à l'individu qui a mal agi, mais à la société qui, par son organisation défectueuse, rend nécessaires de telles mauvaises actions. Voir E. Ferri, *Sociologie criminelle*, où l'auteur veut montrer que le crime résulte du milieu social et des conditions économiques imposées à l'individu (Paris, Alcan).

Il faut rappeler aussi les célèbres jugements du président Magnaud. Dans l'affaire Chiabiando (20 janvier 1899), le président établissait, en face de l'irresponsabilité du prévenu, la responsabilité du groupe social : « Attendu qu'en effet la société, dont le premier devoir est de venir en aide à ceux de ses membres réellement malheureux, est particulièrement mal venue à requérir contre l'un d'eux l'application d'une loi édictée par elle-même et qui, si elle s'y fût conformée en ce qui la concerne, pouvait empêcher de se produire le fait qu'elle reproche aujourd'hui au prévenu ». Voir Henry Leyret, *Les jugements du président Magnaud*, Paris, Stock, 1904.

II.

Serait-il vrai que l'ancienne morale n'est qu'un amas de préjugés, une conception antiscientifique, un obstacle au progrès de l'individu et de la société ? C'est ce qu'il faut examiner à présent.

La critique de ces nouvelles morales a été faite bien souvent, par le détail et plus d'une fois de main de maître. En face de la négation qui détruit et jette le désarroi dans les consciences, il ne faut pas se lasser d'élever les calmes affirmations qui édifient et qui sauvent [1]). Une des meilleures manières de répondre aux objections que l'on élève de toutes parts contre la morale traditionnelle est d'en fournir une exposition aussi précise, aussi philosophique et aussi scientifique que possible. La critique a cela de bon qu'elle force la doctrine à se renouveler et à s'adapter au progrès des idées. C'est cette exposition que nous présentons ici au lec-

[1]) Après avoir passé en revue les différents systèmes de morale contemporains et en avoir fait une critique qui certes n'est pas sans valeur, au milieu d'un tel désarroi des pensées et des doctrines qu'il souligne si bien, M. Fouillée *(Critique des systèmes*, etc., p. XI, préface) demande aux moralistes des différentes écoles de s'entendre finalement entre eux et, pour cela, de renoncer à toute affirmation catégorique, à tout dogmatisme sur les fondements de la morale et en particulier sur la nature du *bien en soi :* « Un scepticisme raisonné sur ce point est infiniment supérieur au dogmatisme. Ce qu'est le *bien en soi,* s'il y en a un, je n'en sais rien ; je sais seulement que je cherche le bonheur et que vous le cherchez... Nos consciences peuvent sous ce rapport se concevoir mutuellement : cherchons donc ensemble à nos risques et périls, sans que l'un prétende imposer à l'autre ses façons de penser quand il y aura divergence ». Voilà certes d'étranges paroles et qui recouvrent une singulière confusion touchant le libéralisme philosophique. On ne saurait être *libéral* à l'égard des doctrines. Vous me demandez si deux et deux font quatre ; je ne puis tout de même pas, sous couleur de ne pas heurter votre manière de voir, répondre que deux et deux font trois et demi, ou cinq, ou que je n'en sais rien, ou que je le sais mais que je n'oserais l'affirmer et le soutenir ! Il n'est pas raisonnable de se désintéresser de la vérité à ce point : le dogmatisme intelligent est le pain de l'intelligence. Qu'à l'égard des personnes il faille user de tolérance et de libéralisme, les respecter toujours, et s'imposer la règle sévère de chercher à les comprendre, c'est là une chose entendue et que personne aujourd'hui ne voudrait mettre en doute. Comprendre quelqu'un, c'est se mettre en harmonie avec lui, c'est l'estimer presque, c'est commencer à l'aimer, mais ce n'est pas pour cela partager son erreur ou ses doutes.

teur. Nous terminerons en faisant, à la lumière de ces principes, quelques remarques critiques sur la nouvelle morale dont nous venons de retracer les grandes lignes.

La morale comprend un certain nombre d'idées fondamentales dont nous devons d'abord indiquer la portée et qu'il faudra ensuite réunir en une synthèse supérieure pour constituer une théorie cohérente.

On a beaucoup discuté parmi les philosophes pour savoir quel doit être le fondement premier de la morale, l'idée centrale sur laquelle doit reposer tout l'édifice, le but de la vie et le terme de l'activité humaine. Comme il devait arriver, les solutions les plus opposées ont été proposées. C'est que trop souvent on a oublié que le problème moral est avant tout une question de *valeur*, qu'il doit se résoudre, par conséquent, non par la constatation pure et simple des mœurs de l'homme, mais par la considération supérieure de ce qu'il doit être pour avoir une valeur morale, une dignité humaine, pour réaliser en lui-même ce que comporte essentiellement sa qualité d'homme. De ce point de vue, l'idée de l'ordre des êtres doit être placée à la base même de la morale.

Il y a un ordre des êtres, c'est-à-dire que tous les êtres ont entre eux certaines relations qui découlent de leur nature, de leurs caractères constitutifs, et expriment le rapport de chacun à ce qui l'entoure et à tout l'ensemble. Ainsi, par exemple, l'homme appartient au règne animal, à l'embranchement des vertébrés, à la classe des mammifères, etc. et, de ce chef, il entretient, avec les êtres de ces différents groupes, des rapports de ressemblance plus ou moins accentués. C'est la considération de ces rapports et de cet ordre naturel qui permet au savant de classifier, par coordination et subordination, par genre prochain et différence spécifique, les différents êtres de la nature. Ces relations que les êtres entretiennent réciproquement en vertu

de leur constitution naturelle, c'est ce qu'il convient d'appeler des *rapports d'existence*.

Mais il n'y a pas que de semblables rapports entre les êtres. La raison découvre aussi dans les choses tout un ordre de qualité, de perfection : à côté des rapports d'existence, il y a place pour des *rapports de valeur*. C'est ce que Malebranche exprimait déjà en termes excellents quand il disait : « Comme on remarque immédiatement un rapport d'inégalité entre deux grandeurs, telles que 2 fois 2 et 5, on remarque aussi qu'une bête est plus estimable qu'une pierre et moins estimable qu'un homme, parce qu'il y a un plus grand rapport de perfection de la bête à la pierre que de la pierre à la bête, et qu'il y a un moindre rapport de perfection entre la bête comparée à l'homme qu'entre l'homme comparé à la bête. Et celui qui voit ces rapports de perfection voit des vérités qui doivent régler son estime et, par conséquent, cette espèce d'amour que l'estime détermine »[1]). Pour reprendre encore une expression de ce grand métaphysicien, tout le monde découvre par la raison que le cocher *vaut* mieux que le cheval, que le travail *vaut* mieux que la paresse, que l'ordre *vaut* mieux que le désordre et le dévouement mieux que le froid égoïsme. Il s'établit ainsi, au regard de la raison, une échelle des valeurs dont l'estimation n'est pas abandonnée au caprice de l'homme et à la mobilité de sa fantaisie. Non seulement les choses *sont*, mais, de plus, il en est qui *valent* mieux que d'autres : c'est là pour la morale une constatation du plus haut prix. Existence et valeur, ce sont là deux ordres d'idées absolument irréductibles et qui procèdent de points de vue radicalement différents. C'est que la réalité est trop riche pour se laisser enfermer dans les cadres rigides de la science positive, elle déborde de toutes parts. Il n'y a pas qu'un seul plan dans

[1]) Malebranche, *Traité de morale*, éd. H. Joly. Paris, Thorin, 1882, p. 6.

la nature, il y a des plans superposés, il y a des domaines distincts ; il y a le règne de la mathématique, il y a aussi le règne des choses qui ne se mettent point en formules, des choses qui se voient sans se laisser mesurer, des choses qui se vivent et qui, par cela même, présentent toute la souplesse et la féconde indépendance de la vie ; il y a le domaine des valeurs. Et, dans l'esprit humain, il n'y a pas seulement une dialectique de la science, il faut reconnaître, sous peine de ne rien comprendre à la réalité vivante, une dialectique de l'amour, une dialectique de la valeur. C'est de cette dialectique que relèvent l'art, la morale et la religion ; elle embrasse ainsi toutes les manifestations de la vie affective supérieure, elle est le domaine où les âmes profondes et lumineuses se meuvent à l'aise, parce qu'elles y échappent au déterminisme de la nature. L'amour sera toujours rebelle aux lois de la quantité, il est une vie et la vie doit être vivante : elle cesserait d'être elle-même, si elle se laissait figer dans les cadres morts de la science.

Comment la raison s'élève-t-elle à la connaissance de cet ordre des valeurs ? Il faut répondre que c'est par une intuition spontanée, par une vue directe de l'esprit qui saisit immédiatement les rapports qualitatifs des choses. Il est bien entendu qu'il ne peut être encore question ici que d'une connaissance nécessairement très générale et qui n'affecte que les grandes lignes, c'est-à-dire la reconnaissance d'un ordre des valeurs, la constatation que les êtres sont soumis, non seulement aux lois de la quantité et de la grandeur, mais aussi à toute une échelle de variations dans l'ordre de la qualité. Pour reconnaître l'existence de cet ordre, la raison suffit, et voilà pourquoi cette reconnaissance est un fait universel. Quant à l'appréciation particulière de tel ou tel être, de tel ou tel acte, les estimations de l'homme sont bien souvent erronées ; elles ne se corrigent que progressivement et grâce aux vérifications auxquelles il soumet la nature et aux démentis que lui donne l'expérience. C'est dans ces applications de plus en plus perfectionnées de

l'idée de valeur que consiste le progrès de la morale. Et, pour le dire en passant, cette nécessité de recourir sans cesse à l'expérience explique les nombreuses variations de la moralité à travers l'histoire. Ces variations ne concluent absolument rien contre l'existence d'une morale absolue et universelle, elles montrent seulement que c'est par l'usage de la vie que l'homme apprend à juger avec exactitude de la valeur des choses. De ce point de vue, l'on peut dire que l'idée de valeur est innée à la raison humaine, mais que les applications particulières que nous en faisons dépendent de nos expériences passées.

Si dépendante qu'elle soit de l'expérience, la détermination des valeurs particulières relève pourtant uniquement de la raison, car c'est à la raison seulement qu'il appartient de se prononcer sur la qualité intrinsèque des choses. Et ainsi l'on comprend pourquoi nous disions plus haut que la morale ne veut pas être traitée comme les sciences de la nature ou comme la sociologie : le procédé inductif est tout indiqué quand il s'agit de déterminer les rapports d'existence des êtres, car seule l'observation et l'expérimentation nous permettent de nous rendre un compte suffisamment exact des caractères, des rapports d'action et de position, des similitudes et des oppositions que présentent les objets. Mais quand il s'agit de la détermination de la valeur, le procédé inductif devient un non-sens, puisque la valeur n'est pas une donnée empirique, un fait concret que l'on puisse soumettre aux vérifications de la méthode scientifique. Dans les sciences proprement dites, on passe du fait à l'idée ; dans l'ordre des valeurs, le procédé inverse s'impose, c'est grâce uniquement à un principe supérieur, relevant de la raison et non de l'expérience, que peut se faire la juste évaluation des choses. Et voilà pourquoi encore il est impossible de faire pénétrer dans nos jugements de valeur la précision et la rigueur mathématique, que comportent plus ou moins, mais toutes cependant à un certain degré, les sciences positives. On peut dire exactement quel est le

rapport du triangle à la circonférence, de la vitesse d'un corps en mouvement à sa masse ; on peut fixer rigoureusement les lois de la dilatation, de la capillarité, de l'attraction, mais de dire mathématiquement de combien une chose en *vaut*, sous le rapport de la qualité, une autre, ce serait absurde, car cela est d'un autre ordre, d'un ordre où la balance de précision et le mètre ne sauraient être d'aucun usage.

J'entends d'ici les objections qui s'élèvent du camp des positivistes et des sceptiques de toutes nuances. Ils rejettent par une fin de non-recevoir pure et simple cette théorie éminemment philosophique sur la portée de la raison ; ils contestent que l'homme ait ce pouvoir de saisir les rapports de valeur, ils prétendent que nos jugements sur la qualité des choses ne répondent à rien de réel et traduisent tout au plus notre manière subjective de penser la réalité phénoménale.

Ici j'avoue que je n'ai pas grand'chose à répondre : que dire, en effet, à un homme qui ne croit pas à la valeur de la raison et qui, dans les idées, ne voit que de simples faits, comme la chute d'une pierre ou l'apparition fantastique d'une phosphorescence dans la nuit, qui s'enferme dans son *moi* obstinément et calfeutre les fenêtres par où se glisserait la grande lumière du soleil ? La position de cet homme est imprenable, mais elle est fausse : la nature, disait Pascal, confond le sceptique, et lui-même ne peut soutenir jusqu'au bout son doute sans se précipiter dans des abîmes de contradiction et d'incohérence.

Il y a un ordre des valeurs dans les choses : mais cet ordre ne se soutient pas par lui-même, pas plus que les choses dont il exprime la qualité. Pour expliquer cet ordre aussi bien que pour rendre compte de l'existence du monde, il faut remonter jusqu'à la Cause première, Dieu, d'où dérivent à la fois l'existence et la valeur, le fait et l'idée. Par l'acte créateur, Dieu a établi tous les êtres dans l'har-

monie, c'est-à-dire dans la dépendance et la subordination, en vue de la fin qu'ils doivent réaliser et qui convient à leur essence : voilà le fondement de l'ordre, voilà la source de la valeur ; et la reconnaissance de plus en plus intelligente de ces rapports qualitatifs constitue toute l'estimation morale des choses et, d'une certaine manière, met notre intelligence et notre volonté en accord avec l'Intelligence créatrice.

Prise en elle-même, la morale peut, à la rigueur, se constituer en dehors de toute préoccupation religieuse. Pour être moral, en effet, il n'est pas nécessaire, philosophiquement parlant, d'être religieux : il suffit d'être raisonnable et de vouloir l'ordre.

Le respect de l'ordre rendu moral par l'adhésion d'une volonté libre, telle est la moralité essentielle à la nature humaine. Mais la connaissance que nous prenons de l'ordre est indépendante de l'idée de Dieu : ce n'est donc pas cet Être suprême qui fonde pour nous la morale.

Cependant, si nous voulons dépasser la simple conscience psychologique et nous élever jusqu'au principe métaphysique de la morale, — et c'est là une démarche qui s'impose — nous ne pouvons nous défendre de remonter jusqu'à Dieu, le Bien absolu. C'est là ce qui assure à la morale cette durée éternelle, cette indépendance absolue, ce caractère catégoriquement impératif qui la placent si au-dessus de nos inclinations et de nos intérêts. Je dois respecter l'ordre. Pourquoi ? Ce n'est pas seulement parce que l'ordre est souverainement respectable en soi, car ce serait d'une certaine manière revenir au stoïcisme, au pur formalisme de Kant, ce serait confiner le devoir en lui-même et ne lui donner d'autre explication que sa propre existence.

Il faut remonter plus haut. Oui, l'ordre est absolument respectable, mais c'est qu'il prend sa source en Dieu, c'est que la volonté du souverain Législateur, commandant

d'après la nature divine qui est toute raison, et non par un pur caprice, veut cet ordre et laisse à ma volonté libre le mérite de l'embrasser. Vouloir les êtres dans l'ordre où la raison nous les présente, voilà la morale philosophique : elle suffit pour rendre l'homme vertueux ; les vouloir dans l'ordre où Dieu les a placés, et parce que Dieu a voulu cet ordre et le propose lui-même à notre obéissance, voilà la morale parfaite, la morale philosophique, avec son complément métaphysique, la religion. La première n'offre d'autre but à l'homme que le devoir à accomplir, que l'ordre à respecter ; la seconde y ajoute l'idée d'un Dieu à respecter, d'un commandement divin à exécuter ; la première a toute la noblesse et la majesté sainte du devoir, mais elle en a aussi, si l'on peut dire, toute l'austérité et la sécheresse : elle ne présente à l'homme d'autres motifs d'action que le devoir et le laisse ainsi sans défense contre les assauts de la sensibilité, les emportemements de la passion, les intermittences du sentiment, la faiblesse même de la raison ; la seconde, sans rien enlever à la morale philosophique de sa noblesse, de sa grandeur et de sa force, la complète par l'idée d'une sanction extérieure au bien, par la crainte d'une juste punition et la fortifie contre les défaillances d'une volonté facilement chancelante.

Ainsi le fondement de tout l'ordre moral est d'abord une raison, « car un précepte sans raison serait un caprice, une tyrannie ; c'est une raison éternelle, car le devoir est de tous les temps ; mais cette raison idéale est mise en rapport avec moi par une volonté vivante et souveraine qui m'intime la loi. L'entendement divin, lieu des essences, est la source du devoir ; le vouloir divin, principe des existences, c'est l'agent efficace qui me place, en me créant, sous la domination du devoir » [1]).

[1]) Mgr d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame de Paris*, 1891, Poussielgue. 3e Conf. : *La morale et le devoir.*

Il faut voir maintenant comment toutes les grandes idées de la morale découlent logiquement de la reconnaissance de la valeur des choses. Ces idées, je les réduis à trois pour la clarté : l'*obligation*, la *vertu* et la *sanction*, c'est-à-dire le principe même de la loi morale, l'état spécial que l'obéissance à la loi produit dans l'agent et enfin les conséquences naturelles de cette obéissance.

La raison ne découvre pas seulement dans les choses un ordre de valeur, elle voit, de plus, que cet ordre est respectable parce qu'il est raisonnable, raisonnable parce qu'il traduit exactement les vrais rapports des choses. Tel est le langage que tient la morale philosophique. La morale religieuse remonte plus haut et trouve dans la volonté du créateur la raison dernière du respect qui est dû à l'ordre des êtres.

Ce caractère spécial de l'ordre qui veut être respecté, voilà l'*obligation morale;* les impressions graves et austères que ressent l'homme en face de l'ordre qui réclame son respect, voilà ce que l'on comprend sous l'expression si connue de *sentiment de l'obligation morale.*

Le *devoir moral* n'est autre chose que l'obligation ; les devoirs représentent les formes particulières et précises que prend, par rapport à chaque homme — et en raison de la situation spéciale, individuelle ou sociale, dans laquelle il se trouve, — la formule très générale de l'obligation.

Ce sentiment de l'obligation et du respect, voilà ce qui donne à la morale une place à part parmi toutes les autres sciences qui s'occupent de l'homme. La science des mœurs n'est pas hypothétique, conditionnelle, elle se présente à la conscience de chacun comme un impératif catégorique. Elle ne dit pas : *suis telle ligne de conduite si tu veux être heureux, vertueux ;* elle commande : *fais le bien, sois vertueux.* Si l'homme se sent obligé à respecter l'ordre des êtres selon leur valeur propre, ce n'est pas parce qu'il y trouve son *plaisir*, puisque très souvent cette nécessité du respect lui impose de douloureuses renonciations ; ce n'est

pas parce qu'il y rencontre son *intérêt*, puisqu'à chaque instant son intérêt propre entre en conflit avec l'intérêt de de ses semblables ; ce n'est pas parce qu'il est *beau* d'agir ainsi : cette raison, toute supérieure qu'elle soit aux vues intéressées, ne suffit pas pour fonder la morale, car on ne se sent pas moralement obligé à produire des chefs-d'œuvre et à vivre d'une manière esthétique ; ce n'est pas, non plus, précisément par le sentiment très profond de la *dignité humaine*, car il faut au moins dire sur quoi repose, en dernière analyse, cette dignité spéciale et l'on ne tarde pas à reconnaître qu'en dehors de l'idée de valeur la personne humaine ne présente à la volonté ni à la raison aucun motif particulier de se soumettre à la loi morale ; ce n'est point enfin parce que l'obéissance à l'ordre doit procurer à l'agent un *bonheur* d'essence supérieure dès ici-bas ou dans une vie future, car le bonheur est seulement la conséquence de l'obéissance à la loi, il ne doit pas en être le motif sous peine de lui ravir du même coup son noble désintéressement et sa valeur morale. Il faut respecter l'ordre des êtres, il faut respecter dans chaque chose la valeur propre qu'elle présente, parce que la raison nous montre que l'ordre est en soi digne de respect, qu'il *vaut* par lui-même, parce que la métaphysique religieuse ajoute que cet ordre est la manifestation d'une intelligence divine toute sage, toute raisonnable et toute bonne. Tout cela se tient, s'enchaîne, et tout cela, encore une fois, se trouve placé en dehors des investigations de la science ou de ses récriminations injustifiées, car tout cela est d'un autre ordre et relève de la dialectique de la valeur.

Si, enfin, l'on demande pourquoi nous nous sentons obligés d'obéir à la raison, nous répondrons que nous avons une claire vue de la valeur de la raison elle-même, non pas seulement valeur intellectuelle, mais valeur morale et pratique. On dira peut-être qu'il y a ici un cercle vicieux, que la raison garantit la valeur des choses et que cette valeur, à son tour, garantit la raison. Non, il n'y a pas là de cercle

vicieux, il y a seulement là constatation d'un fait primitif conforme à la vie, imposé par la vie elle-même : c'est ici que se place, pour le penseur, ce que j'ai appelé ailleurs l'acte de foi fondamental dans la valeur de la raison. Celui qui ne sent pas qu'il vaut mieux obéir à la raison que de se soustraire à ses lumières, celui-là se place en dehors de la moralité, il faut même le placer en dehors de l'humanité : sa psychologie appartient à la tératologie.

Il ne nous est plus difficile maintenant de déterminer quelle est la vraie nature de l'acte moral, de l'*acte vertueux*.

La moralité suppose deux éléments, d'abord la connaissance de la vraie nature des choses, l'appréciation juste et adéquate de leur valeur, de leur bonté intrinsèque, du degré qu'elles occupent dans l'échelle du bien : dans ce sens, il est vrai de dire que la morale se rattache très étroitement à la science et tire du progrès des sciences — surtout des sciences anthropologiques et sociales — un immense avantage. Il est certain, en effet, que mieux on connaît la nature de l'homme, les relations du physique et du moral, les lois de l'hérédité et de la solidarité, les phénomènes sociaux, et plus l'idée que l'on se fait des droits et des devoirs gagne en précision et en rigueur scientifique. Mais pour que l'homme s'élève à la moralité, il ne lui suffit pas de connaître plus ou moins nettement le degré de bien et de perfection qui se trouve dans les différents êtres. L'expérience de tous les jours établit que les convictions purement intellectuelles sont presque dénuées de force pour décider l'homme à l'action. Il est une grande loi qui régit toute la vie morale et toute la vie religieuse : ce n'est pas seulement avec l'intelligence qu'il faut aller au bien, qu'il faut marcher au devoir, qu'il faut aller à Dieu, c'est avec toutes nos facultés, avec notre cœur et notre volonté, avec toute notre âme et tout notre être. Les plus belles démonstrations sont impuissantes par elles-mêmes à émouvoir la sensibilité, à mettre en branle la volonté : les

démonstrations indiquent la voie qu'il faut suivre, mais tous les raisonnements du monde resteront inefficaces à faire le premier pas dans cette voie et à produire un seul acte d'amour. La morale et la religion sont avant tout une vie, il ne suffit pas de les connaître, il faut les vouloir, y adhérer, s'y attacher, en vivre. Il faut chercher à réaliser l'ordre en soi-même et autour de soi autant qu'il est possible. Il y a longtemps qu'on a remarqué que l'homme moral est amour avant d'être intelligence [1]). Ce n'est donc pas la science qui fera de nous des êtres moraux et nous conduira à la possession de la béatitude; c'est la générosité de notre vie, c'est l'amour du bien. Aussi bien, dans le domaine du raisonnement, l'esprit n'est jamais satisfait : il pose toujours de nouveaux *pourquoi*, les problèmes engendrent les problèmes et si l'on ne commençait par agir et pratiquer, on risquerait de voir écouler sa vie dans de stériles et interminables recommencements. Dans tout acte moral, l'amour d'une volonté libre s'ajoute à la connaissance et la vérifie. Cet amour rationnel, libre et généreux de l'ordre des êtres, ces efforts constants pour se maintenir au niveau du bien et réaliser en soi l'idéal moral, voilà ce que représentent l'acte vertueux, la vertu, la vraie moralité.

Les idées d'obligation et de vertu se complètent tout naturellement par celle de *Sanction*, bien que ce soient là, cependant, des notions profondément distinctes. La vertu et le bonheur sont deux termes qu'il est impossible d'identifier, puisqu'un acte n'a de valeur morale que dans la mesure où l'agent a su se dépouiller de tout retour sur lui-même pour agir uniquement en vue du bien absolu. Ce serait dénaturer l'acte vertueux, ce serait le ruiner dans son essence même que d'en faire un moyen d'arriver à la félicité. Il n'en est pas moins vrai, cependant, qu'en vertu même de l'harmonie profonde qui a présidé à la création, la pratique du bien est suivie du bonheur, comme la désobéissance à la

[1]) Portalis.

loi et la violation de l'ordre sont marquées tôt ou tard par les justes représailles du châtiment. Par le fait même qu'il veut le bien, qu'il s'y attache et qu'il s'efforce de le réaliser, l'homme se met à sa véritable place dans la série des êtres : ses facultés se subordonnent selon leur ordre essentiel : tout en lui devient harmonie, accord, adaptation et cela même, qui est la vertu, devient sa perfection propre et son bonheur, et ainsi se trouve réalisé le désir le plus puissant, le plus profond, le plus fécond qui se trouve au cœur de l'homme, le désir du bonheur [1]). Merveilleuse adaptation de la nature humaine avec l'ensemble des êtres créés ! En poursuivant d'une manière désintéressée le bien absolu et objectif, l'homme atteint tout naturellement son bonheur, son bien subjectif : en se perdant en Dieu et pour Dieu, il se retrouve tout entier lui-même ! Aussi, pour reprendre la formule chère à Kant, on peut dire que le souverain bien consiste dans la synthèse de la vertu et du bonheur, non pas que ces termes s'identifient, mais parce que le bonheur est la conséquence naturelle de la vertu, parce que la raison, la conscience et tout l'ordre des choses exigent cette synthèse finale et parce qu'en fait, pour l'homme, il n'y a pas d'autre souverain bien que d'être simultanément heureux et vertueux.

Telle est la véritable et première sanction de la loi morale : l'état de bonheur ou de souffrance qui, d'après la nature même des choses, accompagne infailliblement la pratique de la loi du bien ou sa transgression. C'est la sanction naturelle fondamentale. A côté de cette sanction qui ne fait jamais défaut complètement ici-bas et qui, en tout cas, doit trouver dans l'autre vie son plein épanouissement, il y a lieu de reconnaître d'autres sanctions naturelles aussi, mais secondaires, accessoires et purement acciden-

[1]) Sur le rôle que l'idée du bonheur joue en morale, on lira avec plaisir et intérêt les belles pages que vient d'écrire M. Piat sur la *Morale du bonheur*, surtout le chapitre I, *Du prix de la vie.*

telles, telles que la santé, la prospérité matérielle, l'estime des hommes. Enfin la philosophie religieuse nous permet de concevoir une sanction spéciale, positive, dont la forme dépendra uniquement de la volonté du souverain législateur, qui constituera un surcroît de bonheur ou de souffrance pour le fidèle observateur de l'ordre et pour son transgresseur, et donnera aux sanctions naturelles leur correctif et leur complément.

On verra, par la seconde partie de cette étude, que la morale spiritualiste et scolastique n'abdique pas ses droits devant les difficultés de l'heure présente, et qu'elle évite les écueils contre lesquels se brise la morale sociologique.

F. Palhoriès,
docteur ès lettres.

(à suivre).

VARIÉTÉS.

VII.

LA PHILOSOPHIE SOCIALE DE BENJAMIN KIDD *).

La sociologie anglaise d'hier s'identifiait avec les idées de Spencer. L'œuvre qui la domine aujourd'hui est celle de Benjamin Kidd. Elle occupe d'ailleurs une place importante dans la littérature internationale.

Ce qui la caractérise, c'est qu'elle revendique hautement dans l'édifice social la place de la religion. Kidd inaugure une ère nouvelle, et il semble bien que « son nom marquera dans la sociologie à côté de celui d'Auguste Comte » [1]).

Kidd est profondément convaincu que le progrès de la sociologie dépend plus des principes et des méthodes que de l'accumulation des faits. Les sciences sociales particulières traversent une période de productivité merveilleuse, mais la tâche du sociologue, qui doit coordonner et synthétiser leurs aperçus, devient de jour en jour plus malaisée. L'isolement des disciplines entraîne des conséquences funestes. Pour la politique, l'homme est un opportuniste ; pour

*) Benjamin Kidd naquit le 9 septembre 1858. Il est ce qu'on nomme un « self made man ». Il publia en 1894 : *Social Evolution,* Third Edition, 1906 (London, Macmillan). 250.000 exemplaires en furent vendus en Angleterre et en Amérique. Pendant les années 1894-1900, cet ouvrage fut traduit en allemand, en suédois, en français, en russe, en italien, en chinois, en tchèque et en danois. En 1898, il aborda le problème de la colonisation dans *The Control of the Tropics.* En 1902 parut son autre ouvrage capital : *Principles of Western Civilisation,* 2d Edition, 1908 (London, Macmillan), qui en 1903 fut traduit en espagnol. — Kidd publia aussi plusieurs autres articles sur l'application de la doctrine de l'évolution à la science sociale dans le Supplement of Encyl. Brit., 9t Edit., 1902. En 1908, il fut invité à l'Université d'Oxford pour la « Herbert Spencer Lecture », et y choisit pour thème : *Individualism and After* (Oxford, Clarendon Press). Dans la Rivista di Scienza de Bologne, il publia la même année : *The two principal Laws of Sociology.* Kidd est ancien membre de l'Inland Revenue Office ; il voyagea pour des études d'économie aux Etats-Unis (1898) ; dans l'Afrique méridionale (1902). Articles dans le Times.

1) Prof. Toniolo, *L'odierno problema sociologico.* Firenze, 1905, p. 150.

l'histoire, il est le jouet de lois capricieuses ; pour la religion, il est la créature d'un Etre supérieur ; pour l'économie, il n'est qu'une machine perfectionnée. L'économie offre un exemple frappant des conséquences de cet isolement. La doctrine qui y domine toujours est celle de Marx. Son influence tient au fait qu'elle est basée sur une interprétation de l'histoire humaine. Et si elle résiste si bien aux essais de réfutation, c'est que la plupart du temps on l'attaque du point de vue étroit de l'économie.

Le seul moyen de sortir de cet isolement, c'est d'examiner les phénomènes généraux de la vie humaine, de considérer les manifestations d'ensemble du corps social. Une fois que la loi de la gravitation fut découverte, la variété infinie des mondes, des distances et des mouvements de l'univers physique se trouva tout à coup simplifiée et coordonnée. Les sciences biologiques ont été transformées par l'idée de l'évolution. « Elles ont fait, dit Romanes, plus de progrès par ce changement de point de vue et de méthode que par des découvertes proprement dites » [1]. Or, la biologie non seulement peut servir d'exemple, mais elle prête un secours direct à l'étude des phénomènes sociaux. Ceux-ci, en effet, tels qu'ils sont étudiés par l'histoire, la politique, l'éthique, l'économie et la religion, peuvent être considérés comme des aspects de la vie. Le progrès social n'est que la phase ultime de l'histoire de la vie, on peut le considérer comme un processus vital. Une science séparée de la vie humaine et du progrès humain est impossible, elle ne peut être qu'une section de la biologie supérieure. Darwin avoue que c'est l'observation de la société humaine qui l'a conduit à la conception de la sélection naturelle [2].

Pourquoi cette loi qui a révolutionné la biologie inférieure ne serait-elle pas à même d'imprimer une nouvelle orientation à l'étude de la vie sociale ?

Tel est le raisonnement que Kidd se faisait en abordant le problème de l'évolution sociale. Comme Spencer, il veut donc baser la sociologie sur la biologie. Mais il y a entre les deux auteurs des différences importantes. Kidd ne partage pas le naturalisme, qui jusqu'ici a dominé l'école biologique. Au contraire, il combat cette doctrine, et surtout son hostilité au phénomène religieux. Il attaque souvent en des termes acerbes l'apriorisme de la sociologie positiviste. « Un temps viendra où la science regardera son passé avec

1) *Darwin, and after Darwin,* vol. I, *introd.*

2) *The Life and Letters of Darwin,* by his son F. Darwin : *Autobiographical chapter,* vol. I.

étonnement sinon avec un sentiment de honte pour l'attitude qu'elle a prise en face des problèmes les plus élevés de l'histoire humaine » [1]. Rien, aux yeux des évolutionnistes, n'était dépourvu d'intérêt scientifique. Il était de principe que tout organe, même le plus rudimentaire, avait, à un certain stade de son évolution, eu son rôle dans l'organisme. Mais lorsqu'on demandait la signification et la fonction des croyances religieuses, ces grandes idées qui ont orienté tous les mouvements de l'histoire humaine apparaissaient comme des « survivances » et comme un « héritage insignifiant du stade primitif de la race ». Cela est bien changé. Plusieurs savants ont, depuis, retracé avec une érudition merveilleuse les croyances des peuples primitifs. Toute manifestation de la vie où de quelque façon la religion pouvait percer, depuis les pratiques du mariage jusqu'au totémisme et au culte des ancêtres, a éveillé l'intérêt scientifique. Lorsque, des peuples primitifs, on passe aux peuples plus avancés, on se trouve en présence d'un spectacle surprenant. L'histoire du développement social atteint son apogée dans l'histoire des nations occidentales, les plus actives et les plus progressives de l'univers. Or, ces peuples ont conservé pendant des milliers d'années un système de croyances qui a énormément approfondi leur conscience sociale et qui a saturé chacun des détails de leur vie. Ces idées religieuses ont profondément influencé leur discipline de vie, leurs usages, leurs idéals, leurs institutions sociales et leurs lois ; elles ont créé un éthos spécifique de la civilisation occidentale et orienté les grands mouvements d'idées qui caractérisent la vie de ces peuples. Ce phénomène-là, le plus remarquable et le plus éminemment important, est jusqu'ici resté ignoré de la sociologie contemporaine [2].

Une autre théorie associée communément aux doctrines de l'école biologique, et que Kidd désavoue, est l'individualisme. Jusqu'à la fin du siècle dernier, on a cru pouvoir comprendre la société en partant de l'individu. Malgré les différences multiples des systèmes sociaux qui se sont succédé en Angleterre, depuis la *Wealth of Nations* de Smith jusqu'aux *Principles of Political Economy* de J. Stuart Mill et les *Principles of Sociology* de Spencer, tous sont d'accord sur ce principe qu'au fond la société n'est que la somme des individus qu'elle comprend et que les intérêts de l'individu

1) *Social Evolution :* Chap. I, *The Outlook*, pp. 18-19.

2) *Principles of Western Civilisation :* Introduction to the new Edition, p. XII ; *The two principal Laws of Sociology*, II, p. 11.

s'identifient avec ceux de la société [1]). En tant que théorie sociale, l'individualisme a vécu [2]). Grâce à diverses causes, telles que le Romantisme, le mouvement national, la réaction a été plus précoce en Allemagne [3]). En Angleterre, elle s'est produite plus tardivement : l'individualisme était allié aux théories de Spencer, il s'appuyait sur l'autorité de Darwin et sur la théorie évolutioniste [4]). Aujourd'hui cependant, en Angleterre comme en Allemagne, la théorie prévaut que la société est chose distincte de l'agrégat des individus. Le processus social a une vie propre, des intérêts propres, des lois propres, une signification propre, et l'individu est de plus en plus considéré comme le produit de cette vie sociale. Son esprit, ses intérêts sont dans une large mesure déterminés par le processus social. Ce changement d'orientation peut être attribué en partie au contact avec la pensée allemande, en partie aux études d'histoire religieuse et sociale ; Kidd lui donne pour base les derniers progrès de la biologie, et spécialement une nouvelle conception de la sélection naturelle.

Dans ces dernières années, la théorie de la sélection naturelle a subi des transformations radicales grâce surtout aux travaux de Weissmann, professeur à Fribourg en Brisgau. Darwin considère comme qualités favorables celles qui profitent aux individus actuellement existants [5]). La vie est, d'après lui, une lutte entre les individus, la nature individuelle en est le foyer, l'intérêt de l'individu en est le mobile. Ce centre de la théorie a été déplacé par Weissmann [6]).

Dans une remarquable étude sur la *Durée de la Vie*, Weissman a démontré que la durée de la vie est réglée par les besoins de l'espèce ou, en d'autres termes, que la durée de la vie de l'individu est sous la dépendance de principes et de causes qui dépassent de beaucoup la sphère de ses intérêts propres.

Le problème de l'évolution sociale est le problème du progrès humain. Tout progrès est le fruit du travail et de la lutte, le résultat de la sélection et de la réjection. C'est la loi de la vie inférieure et

1) *Principles of W. Civilisat*, ch. III : *The Position in Modern Thought*, pp. 65-96.

2) *Individualism and After. Conclusion*, p. 84 ; *Principles of W. Civilisat., Introduction*, VII a. VIII.

3) *Le Conflit de la Morale et de la Sociologie*, par Simon Deploige. Revue Néo-Scolastique, Louvain, 1907, p. 373 ; *Les sciences sociales en Allemagne*, par Bouglé, Paris, Alcan, 1902, p. 12, *Introduction*.

4) *Principles of W. Civilisat.*, p. 82 ; *Individualism and After*, p. 11.

5) Darwin, *Origine des espèces*. Traduct. Clémence Royer, Paris, 1866. *Introduct.*, p. 12 ; le chap. sur *La sélection naturelle*.

6) *Principles of W. Civilisat.*, ch. II, *The shifting of the centre of significance in the evolutionary hypothesis. The projected efficiency*, pp. 31-64.

cette loi se retrouve dans la vie humaine. L'histoire de l'espèce humaine en témoigne. La guerre a été le caractère permanent des peuples sauvages. Le type militaire est la première forme des sociétés. Les membres d'un groupe organisé avaient des avantages sur les autres et de la sorte les organisations se multipliaient. C'est aussi l'histoire des anciennes civilisations. Les états vivent dans une guerre continuelle et se développent par sélection naturelle. Rome devient la maîtresse du monde, mais elle doit plier devant les races plus vigoureuses des barbares. Partout nous voyons les races faibles disparaître devant les races plus fortes par le seul effet du contact. Les aborigènes australiens disparaissent ; tous les Tasmaniens ont disparu et les Maoris suivront bientôt. En Amérique, les Peaux-Rouges se meurent lentement, mais sûrement. Le même phénomène se passe au milieu de notre civilisation démocratique. En Amérique, le nègre jouit des droits politiques, il est éduqué comme le blanc et cependant son infériorité est manifeste, sa subordination est absolue. Le blanc peut être ignorant, vicieux et pauvre, la société l'accueille toujours ; le nègre peut être intelligent, vertueux et méritant, il est toujours repoussé. Nous pouvons humaniser ces conditions, mais nous ne pourrons jamais les modifier dans leur fond : ces faits résultent de causes physiologiques profondes dont l'homme ne saura jamais éviter les effets. Un peuple peut mourir, néanmoins le progrès grandit sans discontinuer, car, en un autre point du tronc immense de la race humaine, d'autres branches sont prêtes à prendre la place de celles qui ont cessé de vivre [1]). La sélection est inhérente au progrès ; sans elle, il n'y aurait plus de tendance au progrès, la dégénérescence serait inéluctable. Cette loi de la dégénérescence ou de la régression préside à toutes les formes de la vie. Elle peut s'énoncer comme suit : « Si tous les individus de chaque génération d'une espèce avaient la faculté de propager leur espèce dans la même mesure, la moyenne de chaque génération tendrait continuellement à baisser au-dessous de la moyenne de la génération précédente, de sorte qu'un processus de dégénérescence lente, mais continue serait inéluctable » [2]).

Voilà certes un aspect de la vie humaine. A part la loi de dégénérescence, il a été mis en lumière par Spencer, Huxley et les hommes de la première époque Darwinienne. Ces sociologues ont transposé la loi, observée par Darwin dans la vie animale, sur le terrain de la

1) *Social Evolution*, ch. II, *The Conditions of human Progress*, p. 29.
2) *Soc. Evolut.*, p. 37.

vie sociale. On y cherche en vain un élément spécifiquement humain ou social. L'homme, tel qu'il y est présenté, est l'homme vivant en dehors de la société, l'individu sauvage et égoïste.

Ce qui est capital, — et ce qu'avec l'école darwinienne beaucoup de sociologues contemporains ne voient pas, — c'est que nulle part dans toute l'échelle de la vie il n'y a rien qui soit comparable à ce qui se passe dans la société. Ici nous avons à faire à un être doué de raison, séparé par un abîme infranchissable de tout le règne animal. Cet être, ainsi que tous ses congénères, est capable d'agir conformément à cette raison. L'évolution humaine, par conséquent, doit être infiniment plus complexe que toute autre. Et, de fait, ce qu'il y a de caractéristique dans la société humaine, c'est le processus d'intégration sociale, la socialisation progressive des intérêts individuels, l'ascendant qu'y exerce la collectivité et la vie de l'ensemble. Au sein de la société, l'individu, comme tel, n'est plus le but de l'évolution ; il ne se développe que dans la mesure où il est utile à la vie de l'ensemble ; il est soumis au contrôle de la société. Si, en dehors de la société, l'efficience individuelle du sujet et son aptitude à la lutte avec ses semblables étaient de première importance, au sein de la société, au contraire, tout converge vers le développement de son efficience sociale et de ces qualités qui contribuent à la vie de l'organisme. Cette distinction entre l'efficience individuelle et l'efficience sociale de l'individu est la première loi de la sociologie [1]). L'organisme social a ses intérêts propres, sa psychologie propre, ses lois propres et la science de l'évolution sociale est distincte de la science de la lutte pour l'existence individuelle, comme la science de l'individu est distincte de la science des cellules, dont se compose son organisme [2]). De là la loi de Kidd : « Les intérêts de l'organisme social et ceux des individus qui le composent à chaque moment sont antagonistes ; ils ne peuvent jamais s'harmoniser ; ils sont intrinsèquement et essentiellement irréductibles [3]) ».

C'est ce progrès *social* qu'il s'agit d'examiner. Il est le fruit de la lutte de l'efficience individuelle contre l'efficience sociale. Sous quelle impulsion l'individu a-t-il abdiqué ses intérêts propres pour embrasser ceux de l'organisme social ? Comment, dans l'intérêt du progrès humain, s'est-il engagé dans une lutte où un grand nombre de ses congénères doivent inéluctablement trouver leur perte ?

1) *The two principal Laws of Sociology*, I, p. 7.
2) *Principles of W. Civilisat., Introd.*, XIX.
3) *Social Evolution*, p. 80.

L'individu, — il importe de le remarquer, — est un être qui sait raisonner sur ces conditions onéreuses du progrès et qui sait suivre la voix de sa raison. En écoutant la voix de sa raison, l'individu doit trouver ses propres intérêts et sa propre vie beaucoup plus importants que les intérêts de l'organisme social ; pour lui, le bien-être individuel et actuel prime de loin le salut des générations futures de la société. C'est le raisonnement que les Peaux-Rouges, les Maoris et les Australiens opposeraient victorieusement à la théorie de la science sur les conditions onéreuses du progrès humain. Le socialisme moderne, de même, qui ne voit que la sanction rationnelle, s'insurge avec raison contre l'exploitation des masses et le sacrifice d'un grand nombre d'individus à l'intérêt de la société future. Il demande que l'on proportionne la population aux moyens de subsistance. Le socialisme peut être diamétralement opposé à tout progrès et contraire aux intérêts de l'avenir, mais tous les arguments, basés sur l'avenir de la société, sont et resteront toujours pratiquement inefficaces [1]).

La raison ne sanctionne pas le progrès, l'évolution sociale ne se fait pas conformément aux intérêts rationnels de l'individu, mais conformément aux intérêts tout différents de l'organisme social. Dans l'évolution sociale, le facteur le plus individualiste, le plus antisocial, le plus antiprogressiste, s'il reste sans contrôle, c'est la raison [2]).

Quel est donc le mobile de la subordination des intérêts individuels aux intérêts de la société ? Il ne peut pas y avoir de doute, pour Kidd, que ce facteur a été de tout temps et en tout lieu *le système de croyances avec sa sanction suprarationnelle* de la vie humaine. L'esprit de sacrifice, d'abnégation de soi-même tient une place prépondérante dans toutes les religions ; la fraternité humaine, l'approfondissement de la responsabilité humaine vis-à-vis de la vie, en général les principes que la religion chrétienne a proclamés, ont fait d'elle la religion la plus sociale du monde, la pierre angulaire de notre civilisation occidentale. C'est en vertu de cette compénétration intime que les perturbations religieuses ont leur répercussion dans la société, et que le conflit de la raison et de la foi accompagne constamment l'évolution sociale. Ce dernier conflit sort des entrailles mêmes de la société ; c'est une loi de son évolution qu'il perdurera aussi longtemps que l'homme gardera sa nature sociale. Ce ne fut pas avec l'exagération d'un poète, mais avec une profon-

1) *Soc. Evolut.*, ch. III, *No rational Sanction for Progress*, pp. 60-82.
2) *Soc. Evolut.*, p. 297.

deur scientifique remarquable que Goethe vit dans le conflit de la Raison et de la Foi, le thème le plus vaste, voire même le seul thème de l'histoire universelle, auquel tous les autres sont subordonnés. Ce conflit constitue le pivot de l'histoire humaine ; il est le phénomène le plus caractéristique et le plus permanent de notre évolution sociale.

La théorie de Kidd est le contre-pied de *l'utilitarisme*. Comme nous l'avons déjà dit, le fond de cette doctrine est l'identité des intérêts de l'individu et de la société. L'utilitarisme ne reconnaît pas de vie sociale spécifique et dès lors pas d'efficience sociale de l'individu ; il ne connaît que la sommation des intérêts individuels. Il ne pouvait avoir de sens pour les intérêts de la race ni pour l'avenir de l'humanité ; son champ visuel était rigoureusement circonscrit par le présent. C'est vers l'individu que finalement toutes ses visées se concentrent. La société s'identifie avec l'Etat ; la vie sociale avec la vie politique ; la morale est mise au niveau de la législation [1].

Avec Lecky, Kidd appelle l'utilitarisme une doctrine « profondément immorale » [2]. Elle nous ramène à la civilisation grecque ; comme pour les Grecs, l'Etat est, dans cette théorie, le principe ultime de la société humaine [3]. Cet individualisme a été impuissant à aborder les grands phénomènes sociaux de la religion, du sacri-

1) *Principles of W. Civilisation*, ch. III, *The Position in modern Thought* and ch. IV, *The Phenomenon of West. Liberalism*. Que l'Etat et la société et finalement l'individu ont les mêmes intérêts, c'est le principe fondamental de Bentham. « Les intérêts de la communauté, dit-il, sont la somme des intérêts des membres qui la composent » *(An Introduction to the principles of Morals and Legislation*, p. 3). « Le sacrifice de l'intérêt au devoir n'est ni praticable ni désirable ; je suis profondément convaincu qu'il ne peut être réalisé, et que sa réalisation ne saurait en rien promouvoir le salut du genre humain » *(Deontology*, vol. I, pp. 10-11). — John Stuart Mill aussi a toujours considéré le plus grand bien social comme étant une même chose avec celui de l'individu. La conciliation des intérêts individuels et sociaux doit être le but de tous les efforts ; « les lois et les prescriptions sociales doivent placer les intérêts de chaque individu aussi complètement que possible en harmonie avec les intérêts de l'ensemble » *(Utilitarianism*, p. 25). — Kidd écrit, à propos de ces principes de Mill, qu'ils appartiennent tout simplement à la littérature de l'époque prescientifique *(West. Civilisat.*, p. 79). — Herbert Spencer a envisagé l'évolution sociale comme une conciliation « des intérêts de chaque citoyen et des citoyens en général » tendant de plus en plus à une harmonie complète *(Data of Ethics*, p. 243).

Voir pour la théorie en France : Brunetière, *Utilisation du positivisme*, ch. I : *L'erreur du XVIIIe siècle*, p. 67, Paris, Perrin, 1905.

Kidd ramène à juste titre à l'utilitarisme : le Marxisme, l'individualisme de Nietzsche *(Principles of W. Civilisat.*, p. 93, ch. 130). C'est toujours le présent, l'individu, l'Etat qui circonscrit l'horizon.

2) Lecky, *History of European Morals*, vol. I, pp. 2-3. Kidd a fait revivre l'œuvre de ce penseur vigoureux et trop ignoré que fut Lecky.

3) *Principles of W. Civilisat.*, p. 94.

fice, de l'abnégation ; à preuve les explications qu'en donne Herbert Spencer. « Il est difficile de suivre cet auteur dans ses explications de la croyance religieuse et du culte des ancêtres, sans un sentiment de désappointement continuel et même d'impatience à cause de la trivialité extraordinaire et des vues superficielles qu'il étale dans son explication de ces phénomènes » [1]).

Contre le naturalisme, Kidd a remis en valeur le facteur spécifique de la vie humaine : la vie spirituelle. Mais il est néanmoins très éloigné de *l'école rationaliste.* Il semble que le progrès social soit au fond un progrès intellectuel, que la force intellectuelle, l'émancipation de l'intelligence chez les peuples modernes ait ouvert la voie à la civilisation moderne ; au contraire, Kidd veut établir que notre progrès social n'est pas en première ligne le résultat de notre développement intellectuel. C'est un fait, dit-on, que, au point de vue de la force intellectuelle, les temps modernes ont dépassé les civilisations anciennes. Nulle assertion n'a été plus vivement contredite par la science et spécialement par celle de la civilisation grecque. Ce n'est pas seulement la puissance mentale d'un Socrate, d'un Platon, d'un Aristote, d'un Phidias, mais le développement moyen de l'intelligence du peuple grec dans son ensemble qui est de loin supérieur au nôtre [2]). Notre infériorité est encore manifeste en face des générations qui nous ont précédés. « Je me dis quelquefois, disait Gladstone, que je ne vois pas le développement de notre force mentale... je ne pense pas que nous sommes plus forts, mais plus faibles que les hommes du moyen âge. L'homme du XVIe siècle était fort, plus fort en intelligence que l'homme contemporain » [3]). Il paraît même que notre civilisation a une tendance à restreindre le développement intellectuel. Il est de fait qu'en France et en Angleterre les familles aristocratiques disparaissent, que dans les classes professionnelles et indépendantes l'on ne se marie pas ou l'on ne se marie que plus tard, on a moins d'enfants que dans les familles industrielles. Ainsi l'on voit décroître progressivement les classes vouées à la vie intellectuelle.

Que dire cependant de la différence manifeste entre la civilisation moderne, d'une part, avec sa haute culture, et l'état des peuples primitifs ? Ces conquêtes prodigieuses de la civilisation occidentale ne sont pas les produits de l'esprit individuel ; ce sont les résultats d'accumulations lentes et laborieuses. Ce qu'un nombre considé-

1) *Ibid.*, p. 84 ; *Soc. Evolut.*, pp. 22, 297.
2) *Soc. Evolut*, p. 256.
3) *Review of Reviews*, April 1892.

rable de générations passées a possédé en fait de connaissances facilite éminemment le progrès ultérieur. Nulle grande idée n'a été le produit d'un esprit isolé. Cette tradition est la mesure de notre efficience sociale et nullement celle de notre culture individuelle [1]). On étale l'ignorance des primitifs : ils ne savent pas même compter. Mais on confond la capacité naturelle avec l'équipement intellectuel fourni par la société. Il n'est pas vrai que l'homme primitif n'a pas la faculté de compter, ce qui lui fait défaut, c'est l'échelle des nombres. Celle-ci n'est pas autre chose qu'une mesure-type, que la société nous a léguée, tout comme elle nous a transmis l'unité-type des longueurs, un système de signes pour exprimer la pensée, le système de monnaies, les pratiques suivies dans les professions, etc. [2]). Sans ce patrimoine, nous compterions sur nos doigts comme les primitifs. C'est tellement vrai que les enfants de peuples qui, comme les Australiens, figuraient au zéro de l'échelle intellectuelle, apprennent à l'école tout comme les enfants européens, et que les nègres en Amérique font autant de progrès à l'école primaire que les enfants de race blanche [3]).

Nous avons aujourd'hui sous les yeux un fait qui confirme admirablement cette critique du Rationalisme : le résultat de la lutte entre les peuples celtiques et teutons. Pour tout observateur loyal, il est incontestable que le génie français possède à un degré plus élevé que les peuples teutons cette intelligence raffinée qui était l'apanage de l'esprit grec. Pour l'historien de l'avenir, le fait le plus frappant du XIXe siècle sera le triomphe des peuples teutons sur le peuple français [4]). Seule la France est actuellement dans un état de décroissance quant au chiffre de sa population, avec une tendance de plus en plus accusée à décroître dans l'avenir. Le petit nombre de mariages, la limitation des enfants est un des exemples les plus communs de l'influence désintégrante du rationalisme égoïste de l'individu. Paul Leroy-Beaulieu a eu la franchise de reconnaître « qu'en fait (non en règle absolue) le taux des naissances

1) *L'espèce humaine*, ch. XXX.

2) Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, p. 6. Paris, Alcan, 1907.

3) *Soc. Evolut.*, ch. IX, *Evolution not primarly Intellectual*, pp. 247-291.

4) En 1789 la population de la France était de 26 300.000 habitants, tandis que l'Angleterre n'en comptait alors que 9.600.000. Le revenu annuel était alors en France de 26.300.000 L. ; en Angleterre de 15.650.000 L. Au commencement du siècle dernier, les peuples d'expression anglaise (Américains, Irlandais compris) comptaient 20.000.000 alors que la France avait 27.000.000 habitants.

Au commencement de la dernière décade du même siècle, les peuples d'expression anglaise (sans compter les peuples soumis, les races aborigènes et la race de couleur des Etats-Unis) atteignaient le total énorme de 101.000.000 habitants, alors que la France en comptait à peine 40.000.000.

diminue avec l'accroissement des salaires et la diffusion de l'instruction, mais qu'il fléchit encore davantage avec le déclin des croyances religieuses dans le peuple et la modification des anciennes idées de résignation et de soumission à son sort » [1]). Tôt ou tard, il deviendra évident, à tout observateur sagace, qu'en tant que les peuples occidentaux se prévalent uniquement de leur capacité intellectuelle et des résultats de ce développement intellectuel, pour maintenir la suprématie qu'ils ont conquise sur ce qu'ils appellent les races inférieures, ils nourrissent une illusion trompeuse. Toutes les conquêtes de l'esprit, tous les arts et toutes les inventions de la vie, seront ouverts au reste de l'univers de la même manière qu'à ces peuples-ci, et pourront être utilisés avec fruit contre les races occidentales dans la lutte de la vie. S'ils n'ont pas d'autre force, le sceptre passera éventuellement aux autres [2]). De là la loi de Kidd : « Le processus à l'œuvre dans la société humaine développe toujours deux tendances antagonistes : à savoir la tendance revendiquant la subordination progressive de l'individu à la société et la tendance rationaliste stimulant l'individu à mettre en question, avec une insistance croissante, l'autorité réclamant sa subordination à un processus d'ordre social dans lequel il n'a absolument aucun intérêt et qui opère, dans une grande mesure, dans l'intérêt de générations non encore nées. Dans une société saine et progressive, le principe fondamental de son existence est que la seconde tendance doit être continuellement subordonnée à la première. Mais l'intelligence n'est pas à même de réaliser cette subordination » [3]).

Kidd réclame comme essentiel à la société d'avoir une *sanction suprarationnelle*. Les deux grands théoriciens du *positivisme*, au contraire, avaient nié ou complètement négligé cet élément suprarationnel. Spencer déplore dans ses *Data of Ethics :* « que cet élément suprarationnel ait survécu jusqu'à notre époque. On croirait encore, dit-il, que le bien et et le mal sont bien et mal en vertu d'un décret divin [4]) ». Comte a imaginé la « Religion de l'Humanité ». Tout ce que le positivisme a inauguré en matière de philosophie religieuse a été de dénigrer l'élément suprarationnel et de rationaliser, d'humaniser la religion. Aujourd'hui encore il y a une école qui croit que la religion de l'avenir sera dépouillée de tout élément

1) *L'influence de la civilisation sur le mouvement de la population.* Économiste français, 27 septembre 1890.
2) *Soc. Evolut.*, p. 248.
3) *Ibid.*, p. 345.
4) *Soc. Evolut.*, p. 46.

suprarationnel [1]). S'il est vrai que la religion est le facteur qui opère la subordination de l'individu au processus social, s'il est vrai, d'autre part, que son intellect ne peut l'y amener, il s'ensuit inévitablement que la religion possède un pouvoir suprarationnel. Ce fait a été mis en lumière par l'histoire des religions [2]). « Le trait commun de toutes les religions, c'est que leurs doctrines essentielles dépassent la raison, que les règles de conduite qu'elles enjoignent ont une sanction surnaturelle et que le bien et le mal sont bien et mal en vertu d'un décret divin ou surnaturel, indépendamment de toute autre cause » [3]). Ce n'est pas par un instinct quelconque que les hommes obéissent à l'attrait du surnaturel, mais en vertu d'une loi fondamentale de notre évolution sociale. Les religions sont, par conséquent, les phénomènes les plus permanents et les plus caractéristiques de notre évolution sociale. « Les croyances religieuses constituent le complément naturel et inévitable de notre raison et vraisemblablement elles continueront à s'affermir et à se développer en conservant toujours intact le caractère unique et essentiel dont elles sont toutes nanties, à savoir : la sanction surnaturelle » [4]). Toute religion naturelle est donc une impossibilité scientifique, une contradiction dans les termes [5]). C'est le même fait que peut mettre sous un jour nouveau l'effondrement successif de tous les systèmes de philosophie morale, qui rejetaient la sanction religieuse, mais s'ingéniaient à trouver une sanction dans la nature même des choses. Kidd formule la loi : « Toute religion est essentiellement surnaturelle. Nul système de croyances n'est à même de fonctionner comme religion dans l'évolution sociale sans fournir, pour la conduite humaine, des sanctions supérieures à la raison » [6]).

Ici est l'idée centrale de la sociologie de Kidd. La civilisation n'est pas le résultat d'une évolution intellectuelle, mais d'une évolution morale, dont la religion est la force dynamique et la base. L'éthos, la religion, voilà le principe vital de l'organisme social [7]).

Il doit être du plus haut intérêt d'entrer plus à fond dans la nature de ce principe vital par l'examen de sa genèse, de son évolution et de son influence sur l'histoire de notre civilisation. C'est ce que Kidd a entrepris dans ses *Principles of Western Civilisation*.

1) Toute la littérature rationaliste : Martineau, Reinach, Häckel, etc.
2) *Soc. Evolut.*, ch. V, *The Function of religious Beliefs in the Evolution of Society*.
3) *Soc. Evolut.*, p. 116.
4) *Soc. Evolut.*, p. 119.
5) *Ibid.*, p. 103.
6) *Ibid.*
7) *Ibid.*, pp. 105, 130-131.

L'« évolution sociale » peut être considérée comme la « statique sociale » ; le présent ouvrage en étudie « la dynamique » [1]).

Le problème fondamental de la sociologie : le conflit de l'individu et de la société, transposé en termes historiques, devient pour Kidd : le conflit du présent et de l'avenir. Notre évolution sociale présente deux grandes phases de ce conflit. « Dans la première phase de notre évolution sociale, le caractère saillant et dominant est la prédominance des causes qui contribuent à l'efficience sociale en subordonnant tout simplement l'individu à l'organisation politique existante » [2]). C'est la prédominance du présent (The Ascendency of the Present) [3]).

Dans cette phase, la « société » est assimilée à l' « Etat », la conscience sociale à la conscience politique, la vie de l'organisme social à l'organisation politique, les intérêts individuels aux intérêts de l'Etat. L'organisation politique embrasse la vie dans toute son efflorescence : ses droits, ses devoirs, sa morale, son art, sa religion. La société, à ce stade, présente ce que Kidd appelle le « type militaire ». C'est le type de civilisation qui a prévalu dans toute l'antiquité. Si l'on suit le mouvement des peuples dans son ensemble durant toute la période historique, le fait dominant est que toute cette évolution de la race humaine a été un processus de sélection militaire. C'est la période de la prédominance de la force, de l'omnipotence de l'Etat, du présent. « Le présent était écrit sur toute chose. C'est le présent qui a vécu dans l'art grec. C'est le présent qui a raisonné dans la philosophie grecque. C'est le présent qui, pour l'individu, a identifié la vertu et le plaisir et, pour l'Etat, la vertu et l'égoïsme. Il ne reconnut ni droit ni devoir à l'égard de quelque chose de supérieur à la vie elle-même, et moula l'esprit du monde dans le *jus civile* des Romains qui, pour l'individu, s'exprime dans le droit de la *patria potestas*, et qui, pour l'Etat, orienta toutes les forces vers la conquête universelle ; dont l'idée fondamentale fut l'institution de l'esclavage, ravalant l'homme à l'état d'un être vis-à-vis duquel la société n'avait aucune obligation morale d'humanité, et contre qui tout était légitime, pourvu que ce fût commandé par un maître. Bref, ce fut la civilisation, dont la conception fut qu'il n'y a dans l'homme ni des droits, ni des devoirs, ni des responsabilités, ni de sens, ni de signification à la vie, ni d'espérances et d'aspirations, hormis celles qui étaient circonscrites par

1) *La sociologie positiviste*, par M. Defourny. Louvain, 1902, pp. 105-106.
2) *Principles of W. Civilisat.*, ch. V, *The Problem*, p. 140.
3) *Principles of W. Civilisat.*, ch. VI, *The Ascendency of the Present*, p. 150. — Fustel de Coulanges, *La cité antique.*

des fins présentes. Tous les besoins, toutes les aspirations, toutes les passions des hommes furent rapportés aux choses que les hommes voyaient autour d'eux... Nulle trace de responsabilité à l'égard d'un principe dépassant la signification de l'individu, le présent, l'Etat et tout l'univers visible tel qu'on le voit » [1]).

Mais il y a une seconde phase dans notre évolution. Si, dans la première, l'efficience sociale était synonyme d'efficience militaire, et que son principe caractéristique consiste dans l'hégémonie des causes qui contribuent à l'efficience sociale par la subordination de l'individu à l'organisation sociale existante, ici, le principe peut être formulé comme suit : « Dans la seconde époque de l'évolution sociale, nous voyons prédominer les causes qui contribuent à un type supérieur d'efficience sociale par la subordination de la société elle-même, avec tous ses intérêts actuels, à son propre avenir » [2]) (The Ascendency of the Future).

Les éléments de cette force nouvelle apparaissent avec le monothéisme. A ce point de vue, « l'histoire du peuple juif est un phénomène d'un intérêt scientifique de première importance » [3]). Plusieurs passages de la littérature hébraïque révèlent une conception de la justice universelle. Cette vision a, chez les Juifs, entouré le pauvre, le malheureux, le faible, le déshérité d'une onction dont jamais le riche ou l'aristocrate n'a été l'objet dans la civilisation grecque. Cette conception a atteint une élévation telle que même elle dépassa les bornes de la nation, de la race et du présent.

Ce mouvement s'est reproduit en grand au commencement de notre ère. L'avènement du christianisme n'a pas jusqu'ici assez attiré l'attention de l'évolutioniste [4]). C'est un phénomène gigantesque, une force d'une efficience sociale immense [5]). La religion chrétienne a été le levier le plus puissant qui jamais ait été appliqué aux affaires humaines [6]). La proclamation de l'égalité et de la fraternité humaine, l'appel à l'abnégation, à la charité, à la miséricorde et à la compassion, qui sont les préceptes de son système éthique, et surtout la sanction surnaturelle de la vie humaine, qui en est à la fois la base et le couronnement : voilà la force toute nouvelle qui commence à travailler la société humaine. La vie future va désormais stimuler et éclipser la vie présente, le

1) *Ibid.*, ch. VII, *The Present and the Future*, pp. 198-199.
2) *Principles of W. Civilisat.*, *The Problem*, p. 142.
3) *Ibid.*, p. 201.
4) *Soc. Evolut.*, p. 132.
5) *Ibid.*, p. 126.
6) Lecky, *History of European Morals*, vol. I, p. 359.

salut spirituel va prévaloir sur le bonheur temporel, la vie de l'âme sur celle du corps. Cette doctrine et cette morale ont retrempé les cœurs, les caractères, la conscience. Elle a effacé les bornes des classes, des nations, des races et assis la société sur une base surnaturelle. C'est ici que, pour la première fois, le nom de l'humanité est tombé des lèvres de l'individu et a été l'objet de l'idéal moral et religieux.

Le christianisme a inauguré un monde nouveau. Le principe central et le noyau de tous les phénomènes qui suivent son avènement, c'est que, dans l'individu, s'est ouverte une antithèse, une opposition irréductible, que les anciens n'avaient jamais connue. Contre la nature, qui jusqu'ici avait été le centre de l'activité morale, vient se dresser l'esprit ; contre le temporel, qui avait circonscrit l'horizon de l'humanité, se place l'élément spirituel de la vie. La conduite humaine est passée sous le contrôle du principe du salut, de la justification et a franchi, par conséquent, à un degré infini, les bornes de l'organisation politique. C'est l'avenir qui met son empreinte sur toutes les choses du présent, qui illumine l'intelligence, et qui concentre les aspirations les plus nobles et les plus essentielles de l'humanité [1]).

Ce n'est pas là un mouvement intellectuel. Au contraire, c'est dans les couches les plus basses, les plus ignorantes, les plus faibles de la société qu'il a d'abord progressé. Ses grands principes constitutifs : celui de l'égalité de tous les hommes, de la fraternité, n'avaient pas de base dans l'intelligence. Ce sont des principes essentiellement ultra-rationnels. Ni la raison ni l'expérience ne peuvent les sanctionner. Le christianisme a assis la société sur une base nouvelle, non en s'adressant à l'intelligence, mais en agissant sur le cœur, sur le caractère, sur la conscience. Il a été avant tout un mouvement éthique [2]).

« Tôt ou tard la science devra reconnaître que, dans ce mouvement, se trouve le centre vital du processus de développement organique qui agit dans toute notre civilisation occidentale » [3]). Il a orienté tous les développements du savoir : la philosophie, le droit, les arts et les sciences et tous les courants d'idées de notre histoire. Il a été la base de tout le moyen âge, « cette époque sans parallèle dans l'histoire humaine » [4]). La grande idée, qui a été la règle de

1) *Principles of W. Civilisat.*, ch. VII, *The Present and Future.*
2) Lecky, *History of European Morals,* vol. I, p. 58 ; *Soc. Evolut.*, p. 152.
3) *Soc. Evolut.*, p. 131.
4) *Ibid.*, p. 130.

conduite de l'Eglise, a été que « le bien spirituel du monde prime le bien temporel ». Même dans l'Inquisition, elle a appliqué ce principe avec une décision, une logique, une fermeté remarquables, avec un dévouement intense, avec une abnégation et un zèle dans le choix des moyens qui sont sans pareils dans l'histoire humaine [1]).

Le mouvement éthique a été le principe du passé ; il est aussi la clef du présent.

Un des produits les plus caractéristiques de notre époque est le phénomène de la démocratie. Seule la familiarité avec ce courant remarquable nous empêche de voir qu'il est unique dans toute l'histoire de la race. Le comparer avec les démocraties anciennes est totalement se méprendre. C'est une démocratie nouvelle, qui ne s'est pas imposée à coup de révolutions, comme dans l'antiquité, mais qui a progressé lentement et majestueusement comme tous les phénomènes qui sont basés sur la nature de la vie sociale.

On s'est habitué à attribuer le mouvement d'émancipation politique et sociale des masses à l'influence du gouvernemént populaire, à la diffusion de l'éducation, au développement de l'intelligence, à l'évolution et à l'influence de la presse, au progrès de l'industrialisme, à la multiplication des voies de communication qui a facilité le syndicalisme, et en général à des « tendances économiques » différentes, mais primordialement il n'a été dû à aucune de ces causes. Comme tous les mouvements sociaux qui l'ont précédée, la démocratie est un produit direct du changement du caractère, de l'approfondissement et de l'affirmation des sentiments altruistes, bref, du même système éthique qui, autrefois, a aboli l'esclavage et la féodalité. Dix-neuf siècles de vie chrétienne ont saturé notre vie, ont rempli notre atmosphère psychologique et ont pénétré toute la vie sociale. Au cours de ces siècles, il s'est créé un fond immense d'altruisme, un patrimoine de sentiments humanitaires qui, depuis le christianisme, a été le produit caractéristique de notre système social. L'émancipation du peuple, au siècle dernier, ne repose nullement sur l'augmentation de sa force extérieure. L'ouvrier était sans armes, sans organisation, sans but défini ; les classes supérieures, au contraire, disposaient de forces assez puissantes pour étouffer toute poussée des couches inférieures. La presse, la science, l'industrialisme, les tendances économiques, qui aujourd'hui passent pour avoir été les causes du mouvement, auraient pu, entre leurs mains, devenir des moyens et des armes terribles pour enrayer tout ce progrès. Même la Révolution fran-

1) *Principles of W. Civilisat.*, p. 305.

çaise n'a pas tant réussi — comme on l'a dit — par la désorganisation, la faiblesse et la paresse des classes supérieures. A cette époque, la cause du peuple n'a pas été gagnée dans la rue, mais dans les cœurs de l'aristocratie. Il en fut de même dans la suite. Toute la législation sociale a été une série de concessions, sollicitées et obtenues par le parti qui, par sa position, était indubitablement et essentiellement le plus faible.

Ces mêmes principes placent sous un nouveau jour le mouvement socialiste. A la fin du siècle dernier, il a cessé d'être une théorie pour devenir une espèce de religion. Dans la multiplicité des formes et dans la diversité des aspirations ultimes perce toujours une idée fondamentale. Le vrai socialisme vise à la suspension finale de la lutte personnelle pour l'existence, qui a commencé non seulement avec l'organisation de la société, mais, sous une forme quelconque, avec l'apparition de la vie [1]).

D'après Marx, le principe de l'évolution sociale moderne serait matérialiste. Ce qui a émancipé et doit encore émanciper le prolétariat, ce serait la « tendance économique » de l'époque moderne. Si Marx avait considéré l'ensemble du processus de notre évolution, il aurait vu, comme nous l'avons démontré plus haut, que c'est le mouvement éthique qui a émancipé le prolétariat. L'évolution sociale du xxe siècle marquera sans aucun doute un changement dans les rapports du capital, du travail et de l'Etat, mais la cause en sera tout autre. Si la société devait être dominée par l'égoïsme matérialiste, alors les classes capitalistes étant incontestablement les plus fortes, seraient insensées de se soucier des classes ouvrières. Si le socialisme est au fond un matérialisme, ce serait se méprendre totalement que de penser que le triomphe du matérialisme entraînerait la réalisation de l'idéal socialiste.

Les siècles de l'avenir verront plus d'intervention de l'Etat pour opérer l'émancipation politique, sociale de la classe ouvrière aux dépens des classes capitalistes, mais jamais cependant, on ne verra se réaliser l'idéal socialiste, qui est la suspension de la rivalité personnelle [2]).

1) *Soc. Evolut.*, ch. VIII, *Modern Socialism*, pp. 194-246.

2) La plupart des auteurs contemporains, qui suivent plus ou moins le mouvement éthique, considèrent avec Kidd, l'amoralisme socialiste comme la cause certaine de son échec. — Ludwig Stein, professeur à Berne, écrit : « Le socialisme, pour faire œuvre de civilisation, doit entrer dans la voie éthico-religieuse... en un mot, il sera éthique ou il ne sera plus du tout » *(Die soziale Frage im Lichte der Philosophie*, 2te Aufl. Stuttgart, Enke, 1903, S. 12). — Fr. W. Foerster, professeur à Zurich, avoue que ce fut la stérilité morale, l'impuissance d'agir sur le caractère, « qui est la base de tant de misère sociale », qui lui fit abandonner les

L'idée fondamentale qui se dégage de l'œuvre de Kidd est celle de la haute signification sociale de la religion et de sa morale. En ce sens Kidd a, comme il le dit lui-même, reconstruit l'ancienne sociologie (We have in fact reconstructed the old sociology) [1]).

L'accueil qu'on a fait à l'œuvre de Kidd, montre que la génération actuelle sait le positivisme ébranlé et que le jour est proche où le phénomène religieux occupera derechef la place centrale dans la vie sociale [2]).

Mais Kidd n'a pas uniquement repris au passé le principe séculaire de l'efficience sociale immense de la religion et de sa morale, il l'a dégagé des entrailles de la société présente par l'application des méthodes les plus actuelles : l'étude des phénomènes sociaux et l'évolution de l'organisme social ; il a montré que le principe traditionnel n'est pas seulement valable parce qu'il a porté le fardeau de l'histoire, mais parce que l'observateur consciencieux le retrouve en dessous de tous les phénomènes de la vie sociale moderne [3]).

A ce titre, Kidd passe à bon droit comme le maître de l'école

théories socialistes *(Christentum und Klassenkampf.* Zurich, Schulthess, 1909, S. 101). — Rudolf Eucken, professeur à Iéna, a également accusé cette grande lacune dans la conception socialiste de la vie *(Grundlinien einer neueren Lebensanschauung.* Leipzig, Veit, 1907, S. 33-50 ; *Geistige Strömungen der Gegenwart*, 8te Aufl., Leipzig, Veit, S. 311-319 ; *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, 8te Aufl., Leipzig, Veit, S. 496-506.

1) *Soc. Evolut.*, p. 344.

2) Le problème du rapport de la religion et de la civilisation, du rapport de la loi morale et sociale forme le problème préféré de la littérature sociale. Ludwig Stein, dans son ouvrage précité *(Die soziale Frage...)*, considère également la religion comme le grand facteur de la socialisation *(Die Sozialisierung der Religion*, IIIter Abschnitt, S. 496-550 ; Theobald Ziegler, à Strassbourg, *Die soziale Frage, eine sittliche Frage*, 1898) ; c'est aussi l'idée centrale de l'œuvre de W. J. Foerster : « le mouvement prolétaire doit devenir de plus en plus un mouvement éthique et religieux » *(op. cit.*, p. 131) ; voir aussi sa *Jugendlehre : Einleitung*, S. 3, Berlin, Reimer, 1909. Toute l'œuvre de Rudolf Eucken poursuit la même idée : C'est une erreur profonde de croire, écrit-il, que la culture rende la religion inutile... Au contraire... *(Aufsätze,* Leipzig, Dürr, 1904, S. 180). C'est aussi l'idée de Wundt *(Ethik*, II, S. 250, Stuttgart, Enke, 1903).

Dans la littérature française, on connaît l'idée souvent citée de Taine sur la haute signification sociale de la religion chrétienne *(Origines de la France contemporaine*, t. III, c. II). Gabriel Tarde a fait également une part très large à la religion *(La logique sociale*, Paris, Alcan, 1895 ; etc.). Durkheim a récemment accusé l'influence immense de la religion « sur la morale et la pensée scientifique » (Revue philosophique, janvier 1909, p. 27). Brunetière (*L'utilisation du positivisme*, Paris, Plon, 1905), considère aussi le problème social comme un problème moral et religieux. C'est à bon droit que le professeur Toniolo pense que « l'introduction du problème religieux a amené une véritable crise de la sociologie contemporaine *(L'odierno problema sociologico*, p. 93, Firenze, 1905).

3) W. J. Foerster nous décrit très bien la méthode : « Il importe de partir inductivement du monde du travail avec toutes ses difficultés techniques, écono-

éthico-positiviste. On ne saurait exagérer l'importance de la rénovation que son œuvre a inaugurée.

Un postulat de la conception moderne de la vie, fut l'indépendance de la vie politique à l'égard de la vie religieuse, la séparation du monde de la conscience et du monde social. Du fait que la religion et la morale ont leur centre dans une vie d'outre-tombe, on avait voulu les croire étrangères à la vie présente. Ce fut l'idée de l'école positiviste [1]). Aujourd'hui, le contraire semble définitivement établi, et cela grâce à la meilleure conquête que le positivisme nous ait léguée, à la méthode inductive. L'observation fidèle et consciencieuse de l'homme, l'examen des phénomènes de sa vie sociale fait conclure que « la religion n'apprend pas seulement à l'homme à mourir comme individu, mais également à vivre comme membre de la société » [2]) ; « que l'histoire de la civilisation occidentale n'est, en fait, que l'histoire naturelle de la religion chrétienne » [3]) ; « que le bien et le mal sont bien et mal non en vertu d'une création humaine, mais en vertu d'un décret divin » [4]).

Dr Frans De Hovre.

Audegem.

miques et organisatrices, d'en analyser aussi profondément l'essence et les causes, que l'insuffisance pratique de toutes les solutions, qui s'inspirent d'une conception antichrétienne et mécanique de la vie, devienne manifeste — pour préparer de la sorte l'intelligence de la parole éternelle : je suis la voie, la vérité et la vie *(Christentum u. Klassenkampf*, S. 50).

1) Foerster, *Christentum u. Klassenkampf*, Zurich, Schulthess, 1908, p. 105-108.

2) *Soc. Evolut.*, p. 14.

3) *Ibid.*, p. 116.

4) *Ibid.*, p. 347.

BULLETINS BIBLIOGRAPHIQUES.

III.

BULLETIN D'HISTOIRE DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE [1]).

Études d'ensemble. — Dans la collection de Paul Hinneberg, *Die Kultur der Gegenwart, Allgemeine Geschichte der Philosophie* (I, V, Berlin, 1909), M. le professeur Baeumker consacre à la philosophie occidentale du moyen âge *(Die Europaïsche Philosophie des Mittelalters)* une étude synthétique que nous tenons à signaler à la première page de ce bulletin, bien que le riche contenu d'idées renfermé en ces cent pages soit réfractaire à l'analyse. Ces vues d'ensemble, auxquelles la grande compétence de leur auteur confère une valeur spéciale, sont un régal pour quiconque est au courant de la matière traitée ; elles seront peut-être moins aisées à saisir pour ceux qui ne sont pas familiarisés avec le détail des courants philosophiques du moyen âge. L'introduction est faite de main de maître ; elle s'occupe de caractériser la philosophie du moyen âge (I), et de relever les sources auxquelles celle-ci puise (II). M. Baeumker marque le caractère réceptif de la philosophie médiévale, ses allures didactiques et scolaires, son impersonnalité ; il fixe sa méthode, son besoin d'harmonie, et le souci qu'elle prend de se subordonner à la théologie ; il esquisse à grands traits les doctrines principales qu'elle a accueillies, en soulignant leur côté métaphysique. Tout cela est écrit en une langue substantielle où chaque mot porte. Nous avons rencontré avec bonheur dans ces pages la confirmation de certaines idées qui nous sont chères, et que nous avons développées ailleurs dans notre *Histoire de la philosophie médiévale*, (2e éd., 1905). Il est opportun, dit M. Baeumker, d'exposer la systématisation scolastique à propos

1) Le précédent bulletin a paru en février 1909.

d'un de ses représentative-men (p. 291). Tout indiquée est la personnalité de Thomas d'Aquin, auquel l'auteur consacre le cinquième de son étude (pp. 335-336). La philosophie au moyen âge est comprise comme un fond de vérités que les générations de docteurs enrichissent et transmettent de l'un à l'autre (p. 291). La scolastique est un patrimoine collectif (*Gemeingut*, p. 316 et passim). Des doctrines panthéistes ne peuvent en faire partie ; et les philosophies du moyen âge où elles se rencontrent, doivent être placées en dehors de la philosophie scolastique. (...pantheistischen Richtung, die ausserhalb der scholastischen Philosophie im Mittelalter stets aufs neue auftritt, p. 322).

Le chapitre relatif aux sources est rédigé avec une précision et une richesse de documentation remarquables. Nous en dirons autant de l'histoire du développement doctrinal depuis Boèce jusqu'à Nicolas de Cuse. Voici les divisions très objectives que l'auteur adopte pour la philosophie du XIIIe et XIVe siècles : 1. Les premiers essais. 2. La théologie augustinienne et la philosophie aristotélicienne. 3. Thomas d'Aquin. 4. La direction des sciences naturelles (Bacon ; néo-platoniciens Witelo et Thierry de Fribourg). 5. Duns Scot. 6. Autres directions : les logiciens et P. Hispanus ; Lullus ; R. de Sabunde, Baconthorp, Bradwardin, Wiclef. 7. Le nominalisme du moyen âge finissant. 8. La mystique de la fin du moyen âge. 9. Transition à la philosophie moderne. Nicolas de Cuse.

Méthodes et écoles jusqu'à la fin du XIIe siècle. — M. Grabmann, professeur au Lycée épiscopal d'Eichstatt, vient de publier le premier volume d'un ouvrage considérable qui doit embrasser l'histoire de la méthode scolastique depuis ses origines patristiques jusqu'au XIVe siècle, *Die Geschichte der scholastischen Methode* nach den gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt. I. Band : *Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts.* gr. 8° (XIV u. 354) Freiburg, 1909.

Ce volume comprend une introduction sur la notion de la méthode scolastique et les sources de son histoire ; les débuts de la méthode scolastique chez les Pères de l'Eglise grecque et latine ; son avènement en Occident grâce aux écrits de Boèce ; ses premiers développements dans le haut moyen âge ; sa mise en œuvre par saint Anselme de Cantorbéry, « père de la scolastique ».

L'introduction est fondamentale, parce qu'elle fixe le point de vue de l'auteur. Après avoir relevé les interprétations diverses, que

l'on rencontre chez les historiens contemporains, de ce qu'il faut entendre par la *méthode scolastique* (pp. 3-36), M. Grabmann avertit qu'il veut fixer la notion par voie d'induction historique, en étudiant la genèse et les résultats de la méthode historique (p. 29). Partant de ces données, il formule la suivante thèse : « La méthode scolastique, en appliquant la raison et la philosophie aux vérités révélées, veut pénétrer le mieux possible le contenu de la foi, elle tend à approcher de la raison réfléchissante de l'homme la vérité surnaturelle, à constituer un exposé synthétique et organique de la doctrine du salut, à résoudre les objections soulevées d'un point de vue rationnel contre le contenu de la révélation. Dans son développement progressif, la méthode scolastique a créé à son profit une technique extérieure précise, et une forme extérieure qu'elle s'est assimilées » (p. 37). Bref, suivant M. Grabmann, la méthode scolastique consiste dans une légitimation du contenu de la révélation par la philosophie — ce que nous appellerions assez bien aujourd'hui du nom d'apologétique. Que le moyen âge ait entrepris pareil travail, personne ne le conteste, et M. Grabmann a le droit d'appeler *méthode scolastique* le procédé de cette mise en œuvre. Ainsi entendue, cette méthode appartient à la *théologie* qu'elle sert à constituer ; elle apparaît comme méthode secondaire de la théologie, la méthode principale étant la révélation. Pierre de Poitiers, dont M. Grabmann utilise une glose inédite, comme Thomas d'Aquin, connaissait cette double méthode *théologique* et les appelle auctoritates ; rationes. « ... sind zugleich die auctoritates und rationes als Grundelemente der theologischen Wissenschaft namhaft gemacht » (p. 33, cf. p. 35). C'est donc l'histoire d'une méthode *théologique* que nous apporte M. Grabmann, et lui-même le reconnaît à de nombreux endroits (p. ex., pp. 33, 34, 35, 55).

Mais si le point de vue auquel M. Grabmann se place répond à la réalité des faits, il en est un autre qui est non moins établi : la philosophie au moyen âge n'a pas seulement été un instrument au service du dogme, elle a conquis sa valeur autonome comme explication rationnelle de l'ordre universel. L'auteur anonyme d'un cod. de Regensburg, antérieur à saint Anselme, et dont Grabmann nous communique des extraits, ne distingue-t-il pas très sagement les *philosophi*, *humane videlicet sapientie amatores*, et les théologiens, *divine Scripture doctores* (p. 191). Or, la philosophie scolastique, comme science autonome, eut également *sa* méthode ; et dès lors on peut parler de méthode scolastique à un second point de vue. M. Grabmann eût dû le mentionner. Peut-être eût-il modifié, grâce à cette fondamentale distinction, le jugement qu'il porte

(p. 31) sur la notion que nous-même avons proposée de la méthode scolastique et dans laquelle nous envisageons la philosophie scolastique comme une science propre et non pas comme un accessoire de la théologie. M. Grabmann, qui, dans les deux volumes suivants, s'occupera du XIIe et du XIIIe siècle, ne pourra pas méconnaître cette valeur propre de la philosophie scolastique. Très intéressant le chapitre où l'auteur passe en revue les sources de son étude historique. Il remarque avec justesse combien il importe d'utiliser les documents manuscrits, et lui-même tire parti de plusieurs sources inédites [1]).

Les chapitres consacrés à la littérature patristique contiennent un relevé complet de tout ce qui, dans les œuvres des Pères grecs et latins, peut intéresser le point de vue de l'auteur. Comme de juste, saint Augustin occupe la place d'honneur. Boèce, « le dernier Romain et le premier scolastique », est étudié dans la triple influence qu'il exerça comme initiateur des écrits d'Aristote, comme auteur du livre populaire *Consolatio philosophiae*, comme écrivain théologique. Grabmann s'attache surtout à ce dernier aspect de la personnalité de Boèce, et montre comment il utilise la dialectique d'Aristote pour faire l'apologie de la foi : c'est à ce titre qu'il l'appelle le premier scolastique.

Etant donnée la notion qu'il se fait de la méthode scolastique, M. Grabmann ne peut admettre pour J. Scot Eriugène le titre de père de la scolastique ; mais il n'admet pas davantage que nous puissions l'appeler père de l'antiscolastique (p. 192 et suiv.). Il se place à un point de vue *théologique*, tandis que notre point de vue est *philosophique*. Or, la conception du monde du philosophe palatin, « érigée en système organique par des moyens purement philosophiques » (p. 206), n'est autre que le néo-platonisme, et la philosophie néo-platonicienne, avec sa base émanatiste, est selon nous incompatible avec la philosophie scolastique. En précisant, on finirait peut-être par s'entendre.

Pour l'histoire de la *théologie*, M. Grabmann a raison de dire que

1) M. Grabmann nous fait l'honneur de discuter notre opinion, et remarque que nous distinguons la méthode inventive ou constructive de la philosophie scolastique et sa méthode d'enseignement. De la première, qui est la plus importante, et qui selon nous est analytico-synthétique, M. Grabmann ne dit rien. Au sujet de la seconde, il critique le rôle que nous prêtons à la *division triadique*, au classement schématique des arguments pour, des arguments contre, de la solution. Nous n'avons jamais prétendu que telle fût *la* méthode d'enseignement *(die scholastische Methode)*, mais un des aspects de la méthode d'enseignement. Il est élémentaire qu'un ouvrage qui ne l'adopte pas, ne cesse pas pour cela d'appartenir à la philosophie scolastique (p. 32).

les gloses de Scot, découvertes par Rand, sont plus importantes que le *de divisione philosophiae* (p. 208) ; mais il en est autrement pour l'histoire de la philosophie du moyen âge. L'auteur signale ensuite les mouvements théologiques du xe et du xie siècle, les abus des dialecticiens, et les réactions excessives ; il note les premières applications de la méthode d'exposition, basée sur le groupement du pour et du contre d'une question chez les canonistes de la fin du xie siècle ; attire l'attention sur le *speculum universale* de Radulfus Ardens, et termine par une longue étude sur saint Anselme. La théologie d'Anselme est parfaitement caractérisée ; Grabmann n'admet pas avec Heitz et d'autres que saint Anselme ait « cotoyé le rationalisme » ; il ne voit dans sa métaphysique qu'un instrument apologétique (*Anselm hat seine metaphysischen Studien in den Dienst der Theologie gestellt*, p. 322).

L'ouvrage de Grabmann est une contribution remarquable à l'histoire des idées théologiques du haut moyen âge. Il est au courant de la bibliographie, abonde en aperçus intéressants et en analyses fidèles. L'auteur a utilisé une foule de manuscrits passés inaperçus jusqu'ici, ce qui augmente la valeur de ce travail. Nous attendons impatiemment la publication des deux autres volumes.

G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle* (Paris, 1909).

Elaboré sous la savante direction du P. Mandonnet, le livre récent de M. Robert s'occupe d'un moment intéressant dans l'histoire des doctrines du moyen âge : « la renaissance intellectuelle qui a marqué la première moitié du xiie siècle dans ses relations avec le mouvement scolaire contemporain » (p. 2). En réalité, il y a deux monographies distinctes dans cet ouvrage, une étude sur l'organisation scolaire, une autre sur le renouveau théologique du xiie siècle ; mais un lien intime unit les parties du diptyque, car jamais, comme M. Robert le remarque dans son Introduction (p. 5) et dans sa Conclusion (p. 179), le progrès scientiflque n'a été plus étroitement solidaire de l'organisation de l'enseignement. Nous avons lu avec grand intérêt la première partie. On y trouve, groupés systématiquement, de nombreux renseignements sur les principales écoles pendant la première moitié du xiie siècle (chap. I), l'organisation scolaire (ch. II), les matières et les méthodes d'enseignement (ch. III), le mouvement intellectuel dans les écoles (ch. IV).

M. Robert tient que toutes les écoles monastiques furent des écoles intérieures (p. 16) et qu'elles le cédèrent en influence aux écoles épiscopales, « car les écoles des monastères, pour sauve-

garder la discipline, tendent à se fermer à la science séculière et aux bruits du dehors » (p. 22). Il est vrai, dit l'auteur, qu'il y eut des exceptions brillantes : au Bec, à St-Victor et ailleurs. Ces exceptions nous paraissent de nature non à confirmer, mais à infirmer la thèse de l'auteur. S'il y eut des monastères où la science fut proscrite, n'est-ce pas sous l'influence d'un mouvement ascétique que M. Robert décrit plus loin, et ne faut-il pas continuer d'admettre que les deux types d'écoles ont favorisé l'essor de la culture ? Et à propos des trois courants : logicien, utilitaire ou Cornificien, réformateur ou ascétique que M. Robert expose très bien, pourquoi voit-il dans leur jeu un *désordre* (p. 66 et suiv.). Pareil *désordre* n'est qu'une multiplicité de mouvements d'idées et se retrouve à tout moment de l'histoire du moyen âge. Après quelques excellentes indications sur les termes employés pour désigner les écoles et le personnel scolaire, sur les autorités dont dépendent les écoles, un chapitre important s'occupe des matières et des méthodes d'enseignement. M. Robert interprète les données de deux traités d'études contemporains, le *Didascalion* de Hugues de Saint-Victor et le *Dialogus super auctores sive Didascalion* de Conrad de Hirschau. Il revient plus loin (p. 70) sur l'extension de la dialectique qui « ne comprenait pas, à cette époque, uniquement la pure logique, mais aussi des questions de métaphysique et de morale, tout ce que nous appelons aujourd'hui du nom de philosophie ». Cette explication nous plaît moins que celle de Willmann (pourquoi M. Robert ne cite-t-il pas la *Didaktik* de Willmann, dont le premier volume s'occupe du même sujet ?) : la philosophie se serait constituée progressivement au-dessus de la dialectique et se rangerait, dans l'ordre des études, entre la dialectique et la théologie.

La deuxième partie de l'ouvrage de M. Robert paraît plus confuse que la première, bien qu'elle abonde en renseignements neufs et précieux. L'auteur étudie successivement l'enseignement scripturaire (ch. V), l'origine et la formation des premières sommes de théologie (ch. VI).

La figure d'Abélard est le centre de ces études. Dès 1120 et 1125, Abélard introduisit les sommes de théologie dans l'enseignement ; à lui et à Hugues de Saint-Victor qui contribua non moins au succès de la réforme, revient la gloire d'avoir instauré la triple leçon théologique, et cette leçon devint la base des trois sortes de cours adoptés à Paris : explication historique de l'Ecriture, exposé de l'ensemble de la doctrine chrétienne, explication allégorique (pp. 147 et 148). A Abélard seul appartient cet autre mérite d'avoir acclimaté

en théologie la *disputatio* et d'avoir fondu en une les méthodes dialectique et scripturaire.

« Abélard, dans le *sic et non* par l'adoption d'une disposition très habile, fait ressortir les discordances entre les Pères, puis tente de les concilier, d'après un certain nombre de règles, dont la principale, celle qui doit être d'un plus fréquent usage, consiste à recourir à la dialectique. Par là il est original et se distingue de ses prédécesseurs, tant des partisans de l'autorité patristique que des dialecticiens. Sans doute, comme les partisans de l'autorité patristique, il cite un grand nombre de textes de Pères, mais il montre que ce moyen est impuissant à sauvegarder l'intégrité et l'unité de la foi. Sans doute, comme les dialecticiens, comme J. Scot, Bérenger. saint Anselme, Roscelin, il applique la dialectique à la théologie, mais sans s'exposer, comme eux, au reproche de négliger les autorités des Pères » (p. 170). L'ouvrage contient, comme appendices, une série de notes sur divers ouvrages d'Abélard [1]) et sur l'authenticité de la *Summa sententiarum*.

Saint Anselme. — La *Revue de Philosophie* a pris l'excellente initiative de consacrer une de ses livraisons (décembre 1909) à saint Anselme de Cantorbéry, à l'occasion du huitième centenaire de sa mort (1109). On s'y occupe du temps et du milieu philosophique d'Anselme (Dufourcq, comte de Vorges, Porée), des sources de sa doctrine (Draeseke), de sa célèbre preuve de l'existence de Dieu (Lepidi, Geyser, Gaunilon), de sa théologie et de son ascétisme (Beurlier, Bainvel, Maréchaux). Plusieurs des signataires de ces études sont bien connus par de précédents travaux consacrés à l'abbé du Bec. A remarquer surtout l'article de Draeseke, sur la question des sources de saint Anselme. Il n'y a pas de dépendance d'Anselme vis-à-vis de Scot Eriugène et de la théologie mystique du Pseudo-Denys. Son vrai maître est saint Augustin, dont il connaît les livres sur la Trinité, les Commentaires sur l'Ecriture, et aussi les Confessions. Peut-être s'est-il inspiré d'un texte de la *Consolatio Philosophiae* de Boèce, quand il fonde la croyance en Dieu sur les concepts essentiels de l'esprit humain.

L'argument du Proslogium, qui fut l'objet de tant de controverses, a été étudié dans son développement historique au XIIIe siècle par P. Augustinus Daniels, O. S. B., *Quellen, Beiträge und*

1) L'auteur adopte le suivant classement chronologique : 1. Introductiones. 2. Dialectique. 3. De unitate et trinitate divina. 4. Theologia christiana. 5. Introductio ou theologia, l. I et II. 6. Comment. sur l'Epître aux Romains. 7. Theologia, l. III (et IV ?). 8. Ethique. 9. Fin de la theologia.

Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VIII, 1-2, 1909). Excellente monographie qui sera suivie d'autres études sur le même sujet. L'auteur a eu l'heureuse idée d'imprimer dans une première partie les textes de saint Anselme, de Gaunilon et des docteurs scolastiques du XIIIe siècle dont il précisera l'attitude. Plusieurs de ces textes sont inédits (Peckham, Mathieu ab Aquasparta, Nicolas Occam, Guillaume de la Mare). Le silence des théologiens du XIIe et du début du XIIIe siècle au sujet de l'argument de saint Anselme doit s'interpréter, suivant l'auteur, par ignorance du *Proslogium* qui, sur 60 catalogues du XIIe siècle, n'est mentionné que trois fois. Des textes cités et étudiés, il résulte que Thomas d'Aquin et Richard de Middleton sont des adversaires convaincus de l'argument de saint Anselme ; Albert le Grand, Pierre de Tarentaise, Henri de Gand ont une attitude indécise, tandis qu'un bon nombre d'autres accueillent l'argument (citons Guillaume d'Auxerre, A. de Halès, Bonaventure, Peckham, Gilles de Rome, Duns Scot). Et cela, conclut le P. Daniels, non pas parce qu'ils sont partisans de l'innatisme de l'idée de Dieu, mais parce qu'ils voient dans l'argument « une application du principe de la causalité exemplaire » (p. 156).

Antérieurement au P. A. Daniels, un autre collaborateur des Beiträge, Dr Georg Grunwald, avait traité l'histoire des arguments en faveur de l'existence de Dieu depuis les débuts du moyen âge jusqu'à Thomas d'Aquin, *Geschichte der Gottes-Beweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik, nach den Quellen dargestellt* (VI, 3, 1907). L'auteur part de saint Augustin et poursuit l'histoire d'un important chapitre de Théodicée, en interrogeant la plupart des écrivains qui se succèdent du VIe au XIIIe siècles. Il conclut : les idées positives que la scolastique postérieure (à saint Thomas) a ajoutées, présentent peu de neuf, si on les compare aux arguments de la scolastique du haut moyen âge ; et cela est même vrai de Duns Scot (p. 161). — A noter une troisième étude sur l'histoire des preuves de l'existence de Dieu dans un livre de M. Baeumker, *Witelo*, dont il est question plus loin.

Les universaux. — Nous recevons à l'instant, trop tard pour l'apprécier ici, une nouvelle étude [1]) de J. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Uni-*

1) V. le précédent bulletin, p. 129, 1909.

versalienfrage im Mittelalter, nebst einer neuen Textausgabe des Briefes Roscelins an Abälard (Beiträge, etc. VIII, 5, 1910).

Nous en parlerons prochainement, en même temps que nous analyserons un autre ouvrage sur la même question et qui nous avait échappé, H. Dehove, *Qui praecipui fuerint labente XII saeculo ante introductam Arabum philosophiam temperati realismi antecessores.* L'excellent professeur des facultés catholiques s'y occupe des précurseurs du réalisme thomiste.

Pierre Damiani. — M. Endres précise, dans une monographie nouvelle, consacrée à Pierre Damiani (*Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, dans les Beiträge, etc. Bd. VIII, H. 3., 1910), un intéressant point d'histoire qu'il avait déjà touché dans une précédente étude sur les dialecticiens et les adversaires de la dialectique au XIe siècle (*Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrh.* dans Philosoph. Jahrbuch, 1906. Cf. Revue néo-scolastique, p. 560, 1907). Pierre Damiani (1007-1072) fut l'âme d'une opposition aux progrès de la dialectique. Il voulait interdire aux moines l'étude des arts libéraux et s'élevait avec véhémence contre les religieux « qui font peu de cas de la règle de saint Benoît et prennent plaisir aux règles de Donat ».

Ces paroles et d'autres montrent combien Damiani était convaincu de la nécessité d'une réforme religieuse. — Lui-même toutefois s'est laissé aller à faire des raisonnements dans un opuscule, dédié à Didier, moine du mont Cassin sous le titre *De divina omnipotentia.* Commentant la parole du psalmiste : omnia quaecumque voluit, fecit, Damiani y revendique pour Dieu une omnipotence absolue, grâce à laquelle, s'il le voulait, il pourrait faire que ce qui a été dans le passé, n'ait pas été. Assurément, dit-il, pareille assertion semble violer le principe de contradiction ; mais ce principe ne vaut que pour les raisonnements humains (*ordo disserendi*) et la faible nature ; il n'a pas de prise sur la majesté de Dieu et sur les connaissances sacrées. — Aussi, s'il arrive parfois (*quando*) et à titre exceptionnel à la dialectique, de s'occuper de matières théologiques, elle doit, sans prétention de magistère, se ranger derrière le dogme. Le servage de la philosophie est le corollaire de sa non-valeur et de son impuissance. Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet jus magisterii sibimet arroganter arripere sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire (c. 5., P. L. 145, 603 c.).

Telle est cette célèbre phrase, si souvent dénaturée, dans laquelle on a voulu découvrir la preuve du mépris que tout le moyen âge

aurait professé pour la raison. En vérité, elle n'appartient qu'à Damiani et à un petit nombre de ses suivants. Elle n'exprime pas le sentiment des scolastiques du XIIIe siècle. La propagande que Damiani entreprit en faveur de ses idées, échoua, et le mont Cassin notamment abrita une pléïade de contemporains qui consacrèrent de généreux efforts à cultiver la philosophie et les sciences humaines: Amatus de Salerne, Pandulf de Capoue, Constantin l'Africain, Alfanus et d'autres. Et Anselme de Cantorbery accrédita dans la scolastique des conceptions plus larges et plus saines que celles de Damiani.

Les sommes de théologie du XIIe siècle. — Une étude de B. Geyer : *Die sententiae Divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 1909. Bd.VII, 2, 3), fournit de précieuses indications sur une école théologique peu connue du XIIe siècle. Signalons les conclusions de l'auteur, à raison des relations étroites qui existent entre le développement de la philosophie et de la théologie scolastique. Geyer publie pour la première fois, d'après deux manuscrits de Munich, les *Sententiae Divinitatis* que Denifle, dans sa célèbre étude sur les Sentences d'Abélard (Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters, 1895), attribue à un disciple d'Abélard. Geyer montre qu'en réalité ce livre est issu des idées de G. de la Porrée. Bien que Gilbert et Abélard s'accordent sur la nécessité de soumettre les questions théologiques au traitement de la dialectique, ils aboutissent dans l'application de cette méthode à des résultats différents. En beaucoup de questions, l'auteur anonyme s'écarte des solutions abélardiennes ; par contre, il adopte les conceptions trinitaristes de G. de la Porrée, condamnées au synode de Reims (1148). On rencontre aussi des influences de Bernard de Clairvaux, d'où Geyer conclut que le livre est écrit avant la date du synode qui établit entre Gilbert et saint Bernard d'irréductibles inimitiés. On y retrouve enfin de profondes infiltrations de la *Summa sententiarum*, dont on a tant discuté la provenance, et que Geyer attribue « à un disciple de Hugues de saint Victor, fortement influencé par l'école d'Abélard » (p. 57). Un théologien réactionnaire, Gauthier de Saint-Victor, dont Geyer flétrit une fois de plus le parti pris, engloba dans une même réprobation l'auteur des *Sententiae Divinitatis,* Abélard, Pierre de Poitiers, Gilbert de la Porrée, Pierre Lombard, « labyrinthes de la France ». Il n'entrava pas l'essor du mouvement théologique et de la méthode de l'argumentation.

Rappelons les articles que le P. de Ghellinck a consacrés dans la

Revue néo-scolastique à Gandulphe (1909). Dans le Bulletin de Littérature ecclésiastique (p. 278, 1910), il établit la dépendance de Gandulphe vis-à-vis du Lombard.

Dans notre précédent bulletin, nous avons signalé plusieurs études de Th. Heitz, publiées par la Revue des sciences philosophiques et théologiques, sur les rapports de la philosophie et de la foi au moyen âge. L'auteur les a rassemblées en un volume, en élargissant son sujet, sous le titre : *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin* (Paris, 1909).

Les arts libéraux dans les Universités. — Signalons une étude excellente et très documentée de M. Paetow, chargé de cours à l'Université de l'Illinois, sur l'enseignement de la grammaire et de la rhétorique dans les Universités du moyen âge. *The art Course at Medieval Universities with special Reference to Grammar and Rhetoric* (University of Illinois Bulletin, VII, 19, 1910). L'auteur parle incidemment de la tendance spéculative que la dialectique imprima à l'étude de la grammaire dans l'Université de Paris au XIIIe siècle, il cite notamment la Grammaire spéculative de Duns Scot. Bien d'autres productions se rattachent à ce mouvement d'idées, notamment les œuvres de Siger de Courtrai dont le texte inédit remplira un volume des *Philosophes Belges*. Il y a là un domaine spécial dont M. Paetow ne s'occupe pas, et que nous nous permettons de lui signaler. A raison de l'essor pris par la grammaire spéculative ou la philosophie de la grammaire à la fin du XIIIe siècle, il convient d'apporter une réserve à ce jugement général qu'après la mort du grammairien Jean Garland (vers 1252) l'étude de la grammaire est en décadence à Paris (p. 45).

Du temps où la scolastique latine a connu la physique d'Aristote. — M. Duhem publie quelques pages sous ce titre. Il constate que l'*opusculum de opere sex dierum* de Thierry de Chartres reproduit plusieurs doctrines nettement empruntées à la Physique péripatéticienne, et relatives au lieu, au mouvement local, au mouvement de la sphère ultime et à l'immobilité de la terre. La terre y apparaît comme le point central du système céleste qui, contenant tout en lui, ne peut se mouvoir d'un lieu à l'autre, et dès lors n'est pas susceptible d'une translation autre que le mouvement circulaire. M. Duhem signale des doctrines similaires chez d'autres Chartrains, Gilbert de la Porrée et Guillaume de Conches, et en conclut que, dès le milieu du XIIe siècle, on subit à Chartres l'in-

fluence de la Physique d'Aristote. Celle-ci, continue M. Duhem, doit avoir été connue à Chartres par les traductions latines de Gundissalinus et de J. Avendeath (ou de Luna). Si ce point d'histoire était démontré, il serait intéressant d'en rapprocher cet autre fait que Thierry de Chartres est le premier chez qui on constate la connaissance d'une partie des traités de l'Organon ignorés du haut moyen âge. Chartres apparaît au milieu du XIIe siècle comme le centre le plus important de la culture occidentale, et ses écoles auraient eu la primeur de traductions dont l'action ne se fit sentir ailleurs que plus tard.

Saint Thomas d'Aquin. — Le P. Mandonnet, dont la grande compétence est universellement appréciée, a publié, dans la Revue thomiste (1909 et 1910), une série d'articles sur *Les écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin.* Fruit de longues recherches, cette étude livre la solution d'une question séculaire, imparfaitement tranchée jusqu'ici, et qui tourmentait les nombreux lecteurs des œuvres de Thomas d'Aquin. Après avoir précisé en quels termes se pose l'authenticité des écrits de saint Thomas, et rappelé les méthodes de solution adoptées par la critique historique moderne, l'auteur procède à l'examen critique et à la classification des catalogues anciens. Ils sont au nombre de quinze, et se rattachent à trois types primitifs principaux, et indépendants (un quatrième, en comptant le catalogue de Jean de Colonne). Le premier groupe a pour chef de file un catalogue dont le P. Mandonnet établit la valeur exceptionnelle : le catalogue officiel dressé en 1319 à Naples, lors du procès de canonisation ; le second groupe est commandé par les catalogues de Ptolémée de Lucques et de Bernard Guidon ; le troisième, par la *tabula scriptorum.* Le catalogue officiel est établi avec un sens critique remarquable. Seul il ne contient que des œuvres authentiques, déjà les deux autres documents-types accueillant quelques apocryphes. On ne le connaissait que d'après des éditions anciennes incomplètes et peu soignées (Baluze, Uccelli). Le P. Mandonnet en donne un texte correct, comme il publie d'ailleurs le texte de tous les autres catalogues, et c'est là un des grands mérites de cette étude. L'exclusion des apocryphes dans le catalogue officiel est réfléchie et significative : *si autem sibi alia adscribantur, non ipse scripsit et notavit, sed alii recollegerunt post eum legentem, vel praedicantem.*

Plus ancien est le catalogue de Ptolémée de Lucques (Barthelemy des Fiadoni), confesseur de Thomas d'Aquin à Naples (1272-1274)

et auteur d'une *Historia ecclesiastica*. Bernard Guidon l'utilisa dans sa vie de saint Thomas. Quant à la *Tabula scriptorum* déjà publiée par Denifle d'après un manuscrit de Stams (Archiv f. Litteratur und Kirchengesch. des Mittelalters, 1888), c'est un document de la plus haute importance, puisqu'il constitue la bibliographie de 105 écrivains dominicains et que ce tableau, probablement affiché dans quelque grand couvent de l'Ordre, doit avoir été arrêté, suivant les nouvelles et très justes observations du P. Mandonnet, « entre le 3 novembre 1310 et l'année 1312 » (p. 564). Ne disons rien des douze catalogues dérivés dont le P. Mandonnet établit une bonne fois la filiation, pour nous arrêter à quelques conclusions de l'auteur.

La *tabula*, malgré son ancienneté, a une valeur assez médiocre que le P. Mandonnet explique notamment par le grand nombre d'auteurs dont elle recense les ouvrages ; le catalogue de Ptolémée s'écarte notablement du catalogue officiel. C'est en se basant sur ce dernier que le P. Mandonnet fait le départ entre les écrits authentiques et apocryphes ; une liste détaillée met en regard de chaque œuvre les renseignements particuliers fournis par chaque catalogue. — Résultats inattendus : bien qu'en principe il faille considérer comme définitive et close la liste des authentiques, dressée par le catalogue officiel, le P. Mandonnet montre que certains écrits authentiques, à raison de circonstances spéciales, y sont omis : tels le *de emptione et venditione ad tempus*, qui n'est qu'une consultation sous forme de lettre. D'autre part, certains écrits catalogués ont disparu, et le P. Mandonnet croit que le dépouillement rationnel des innombrables manuscrits de saint Thomas les mettra au jour : notons un commentaire sur le premier livre des *Sentences*, que Ptolémée de Lucques dit avoir vu et qui disparut. Après avoir écrit les commentaires sur les *Sentences*, que nous possédons, et où se trahissent manifestement les influences augustiniennes, Thomas aurait repris ce commentaire plus tard, après qu'il fut acquis à l'aristotélisme, et il aurait lui-même retiré le livre de la circulation, parce que la matière qui y est traitée l'aurait été dans l'intervalle par la *Somme théologique*. L'étude se termine par une série de notes sur les différents écrits apocryphes. Disons enfin que, chemin faisant, le P. Mandonnet communique une foule de données sur des contemporains de Thomas et des successeurs immédiats : Bernard Guidon, Ptolémée de Lucques, Guillaume de Tocco, Hugues de Saint-Cher, Pierre de Tarentaise, et par là encore, ces articles présentent un grand intérêt. — L'étude du P. Mandonnet vient de

paraître en deuxième édition (Fribourg, 1910) avec une pagination différente des tirés à part de la Revue thomiste.

Nous ne voulons pas passer sous silence l'important ouvrage que le P. Sertillanges vient de publier sur saint Thomas d'Aquin, dans la collection « Les grands philosophes » (2 vol.). L'auteur se place avant tout à un point de vue doctrinal, entreprend un exposé synthétique de la philosophie thomiste, où l'histoire des idées n'occupe que l'arrière-plan. Pour cette raison, l'étude de cet ouvrage trouvera sa place ailleurs.

Siger de Brabant. — Le second volume de *Siger de Brabant*, que le P. Mandonnet nous a fait l'honneur de publier dans la collection *Les Philosophes Belges* (Louvain, Institut de Philosophie), est à la veille de sortir de presse. Il est consacré à une étude critique sur Siger de Brabant et l'averroïsme latin, tandis qu'un premier volume, paru en 1908, contient une édition complète des œuvres du célèbre averroïste. On se rappelle que la publication en première édition de l'ouvrage du P. Mandonnet fut un événement. La seconde édition du texte présente des accroissements notables. Il contient, outre les ouvrages de Siger, le traité *De erroribus philosophorum* dont l'attribution est incertaine, ainsi que les propositions condamnées par E. Tempier en 1277 et que le lecteur trouvera groupées par ordre de matières (t. VII). De même le volume suivant livre, dans de nombreuses notes et dans le corps des chapitres, le résultat de recherches nouvelles, non seulement sur Siger, mais sur divers points intéressant l'histoire des idées au moyen âge.

Saint Bonaventure. — L'étude de M. Lutz, *Die Psychologie Bonaventuras nach den Quellen dargestellt* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VI, 4 et 5, Munster, 1909), confirme, pour la psychologie, ce jugement général que les historiens s'accordent à porter sur la philosophie de saint Bonaventure : le célèbre franciscain essaye, sans y réussir, de concilier la doctrine de saint Augustin et du passé avec celle d'Aristote que le XIIIe siècle venait de mettre en honneur. On ne trouve pas chez lui la cohésion et l'unité qui sont la marque des systématisations parfaites. Avec un soin minutieux, qui constitue le mérite principal de sa monographie, M. Lutz montre que saint Bonaventure cherche des solutions moyennes et conciliatrices dans les diverses questions psychologiques qu'il agite : la notion et les attributs de l'âme (I), la classification de ses facultés (II).

Witelo. — M. Baeumker consacre à Witelo un important volume de ses Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters : *Witelo, Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrh.* (Munster, 1908). Né vers 1230 en Silésie, dans une région qui s'éveilla fort tard à la vie intellectuelle, Witelo fit son éducation philosophique et scientifique à l'Université de Padoue. Plus tard, à Viterbe, il se rencontra avec Guillaume de Moerbeke, qui exerça sur lui une grande influence. C'est à son invitation qu'il écrivit sa *Perspectiva* (vers 1270) et il la lui dédia. Dans ce traité, Witelo décrit d'après Alhacen les lois de la propagation de la lumière [1]) ; on y rencontre des observations remarquables et originales sur le rôle de l'association dans la perception visuelle de la dimension de profondeur.

M. Baeumker considère Witelo comme l'auteur probable d'un ouvrage *de intelligentiis* qu'il interrompit d'écrire pour rédiger la *Perspectiva*. Ce second traité, dont l'attribution n'est pas définitive, est d'allure plus philosophique. Ses autres œuvres sont perdues. Witelo semble avoir eu des attaches à Viterbe avec la curie romaine. Il mourut en 1270, peut-être à Vicoigne-lez-Valenciennes.

Quel que soit l'auteur du *de intelligentiis*, ce livre se rattache à une direction nouvelle et peu connue du XIIIe siècle, la direction néo-platonicienne. Il est toutefois, entre le néo-platonisme ancien et le néo-platonisme médiéval, une différence profonde qu'on ne saurait trop souligner : la thèse moniste qui fait l'âme des écrits de Plotin et de Proclus n'est pas seulement absente du *de intelligentiis*, mais expressément combattue. Il en est de même dans les œuvres de Thierry de Fribourg [2]).

Les doctrines philosophiques du *de intelligentiis* qui sont le plus dignes d'être retenues se rapportent à la métaphysique et à la psychologie, et elles se caractérisent par un alliage de néo-platonisme, élément dominant, avec des données de l'aristotélisme et de l'ancienne scolastique.

Le traité, où toutes les thèses sont enchaînées suivant une méthode rigoureusement déductive, étudie en deux parties Dieu, cause première, sa nature et sa connaissance, — les premières intelligences, leur puissance de connaître et de mouvoir. Le point de départ de cette métaphysique n'est pas l'être en général (Aristote),

1) Bacon et J. Peckham, vers le même temps, écrivent des traités sur la *Perspective*.

2) V. Revue néo-scolastique, 1906, p. 434.

mais l'être infini, Dieu. Toutes autres choses sont des participations, suivant une hiérarchie descendante, l'être de divin (néo-platonisme), le multiple ne pouvant sortir que de l'Un, et le simple renfermant toutes les perfections du composé. L'*identité de l'être et de la lumière* constitue une des thèses intéressantes du traité (cf. Plotin). Dieu est lumière ; il est aussi acte et substance (Aristote). Les autres êtres sont lumière participée (Augustin). Bien que cette notion de la diffusion de la lumière serve à fixer les rapports de tous les êtres [1]), notamment de Dieu et du monde, nulle part il n'est question d'*émanation*, et l'idée *moniste* est absente.

La psychologie de Witelo est platonicienne et néo-platonicienne, mais fait place en même temps aux théories aristotéliciennes relatives à la formation des idées. L'âme est une substance simple et indépendante. Non seulement la disposition spatiale des corps et la force vitale des organismes, mais encore la connaissance s'expliquent par l'action de la lumière. La sensation est, comme l'idée, un phénomène essentiellement actif de l'âme (virtus activa, Platon) tout en étant représentative du réel (virtus exemplaris). Pareille activité et pareille reproduction ne peuvent appartenir qu'à une substance immatérielle, et comme elle est *lumière*, le phénomène actif et reproducteur du connaître n'est pas la réception d'une action du dehors, mais une *auto-diffusion de soi-même* (sui multiplicatio). Le rôle de l'intellect passif et actif (Aristote) se trouve du coup modifié, et l'intellect actif n'a plus seulement pour fonction de produire une détermination sur les images sensibles, mais de connaître la réalité des choses [2]).

On retrouve dans l'étude de M. Baeumker les grandes qualités qui font de toutes les œuvres du savant professeur de précieuses contributions à l'histoire philosophique du moyen âge. Dans ce livre, M. Baeumker s'est laissé aller à plusieurs digressions qui forment des monographies historiques sur des sujets spéciaux : la démonstration de l'existence de Dieu au moyen âge ; la théorie métaphysique de la lumière dans l'antiquité et au moyen âge ;

1) Il est intéressant de noter que Thomas d'Aquin combat le principe néo-platonicien « omne quod influit in alia est lux vel naturam lucis habens » en se rapportant expressément aux textes du *de intelligentiis*, dont il ne cite pas l'auteur : « Contrarium concedimus, quamvis liber De Intelligentiis non sit auctoritatis alicujus, nec etiam verum sit quod omnis influxus sit ratione lucis... » *Quodl.* VI, q. 11, art. 19. Baeumker, *op. cit.*, pp. 420 et suiv.

2) Dans la *Perspective*, Witelo résout la question des universaux à la façon de Bacon. Il y a, dans toute chose, des marques individuelles (intentiones individuales) et des caractères spécifiques (intentiones speciales), auxquels correspond la connaissance sensible, d'une part, la connaissance générale, d'autre part. *Ibid.*, p. 626.

l'idéologie platonicienne au moyen âge, la conception volontariste de la vie, le développement de la théorie des intelligences, la doctrine platonicienne du temps et de l'espace chez les philosophes de l'antiquité et du moyen âge. Il eût assurément mieux valu publier à part ces monographies dont plusieurs sont très étendues et forment d'ailleurs un tout détachable. L'étude sur Witelo en eût acquis plus de relief.

Raymond Lullus. — Dr P. Otto Keicher consacre une étude à ce personnage encore trop énigmatique. *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie* (Beiträge, etc. VII, 4-5, 1909) avec pour annexe un texte jusqu'ici inédit : *Declaratio Raymundi per modum Dialogi edita.* Après un aperçu sur sa vie et ses œuvres, l'auteur montre que l'activité littéraire de Lullus est dirigée contre les averroïstes et que, pour comprendre sa philosophie, il ne faut jamais oublier ce point de vue oppositionnel. Les deux fondements du lullisme : sa conception des rapports de la philosophie et de la foi et sa doctrine des principes absolus, doivent être étudiés non pas en eux-mêmes, mais en fonction de la position agressive adoptée par Lullus. Faute de ce faire, le lullisme est inintelligible (pp. 86-87).

Nicolas d'Autrecourt. — Après le Dr Hastings Rashdall (*Nicolas de Ultricuria. A medieval Hume*, dans les Proceedings of the aristotelian Society, 1907), M. J. Lappe consacre une courte monographie à la philosophie de ce singulier précurseur des subjectivistes modernes, *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften* (Beiträge, etc. VI, 2., 1908). Il était né à Autrecourt (Meuse) et enseigna à Paris entre 1320 et 1327. Nous avons signalé ailleurs les façons de raisonner de cet agitateur et ses allures sophistiques [1]). M. Lappe groupe ses doctrines en deux chapitres : la théorie de la connaissance ; les doctrines sur Dieu, l'âme, l'atome. En appendice on trouve des lettres de N. d'Autrecourt à Bernard et à Gilles et des extraits d'une lettre de ce dernier.

Roger Bacon. — Le célèbre franciscain du XIIIe siècle continue d'être l'objet d'importants travaux. Robert Steele a publié sa *Métaphysique*, qu'on ne connaissait que par des extraits de M. Charles (*Opera hactenus inedita Rogeri Baconi.* Fasc. I. *Meta-*

1) *Histoire de la philosophie médiévale*, 1905, p. 476 et suiv.

physica Fratris Rogeri ord. fr. minorum. De viciis contractis in studio theologiae, ed. Robert Steele, London). Plus récemment M. Duhem, au cours de ses travaux sur l'histoire des sciences au moyen âge, a retrouvé et publié une partie inédite de l'opus tertium, *Un fragment inédit de l'opus tertium de Roger Bacon, précédé d'une étude sur ce fragment* (Quaracchi, 1909). Ce fragment était inscrit sous le nom de Al Bitrogi dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale copié en 1477 par Arnaud de Bruxelles — le même qui copia l'*Astrolabe* de Henri Bate [1]). M. Duhem montre à l'évidence qu'il appartient à Roger Bacon, et qu'il doit faire suite à la partie de l'*Opus tertium* publiée par Brewer en 1859, sans cependant se souder directement et sans lacune à cette partie. L'*Opus tertium* étant un résumé de l'*Opus majus* et de l'*Opus minus*, le fragment de M. Duhem livre plusieurs renseignements nouveaux sur les autres ouvrages de Bacon.

D'autre part, le P. Mandonnet montre, dans cette livraison même de la Revue néo-scolastique, que le *Speculum astronomiae* imprimé parmi les écrits d'Albert le Grand est l'œuvre de Bacon. Nos lecteurs n'ont pas oublié non plus les études intéressantes que le P. Hadelin a consacrées au célèbre franciscain dans la Revue néo-scolastique, et il serait souhaitable qu'elles soient réunies en volume.

Nicolas de Cuse et Jean Wenck. — L'opuscule de M. E. Vansteenberghe, *Le De ignota Litteratura de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse*, (Beiträge, etc, VIII, 6, 1910) jette un jour nouveau sur la philosophie de N. de Cuse. Son contradicteur Jean Wenck répondit au traité *de docta ignorantia* du cardinal philosophe par un autre *de ignota litteratura* que l'auteur publie. Prendre science de son incurable ignorance et des limites de la raison est le moyen de s'élever à la vision de l'absolue vérité où toutes les contradictions s'évanouissent, et où tout est unité. — Telle est la thèse de N. de Cuse. Supprimer le principe de contradiction, objecte Wenck, ést supprimer le fondement de toute science (p. 10), et il accuse N. de Cuse d'aboutir au panthéisme. « Le principal mérite de Jean Wenck, conclut son historien, restera sans doute de nous avoir fait mieux connaître la position de Nicolas de Cuse en le forçant, par ses objections, à préciser sa pensée dans l'Apologia » (p. 18).

1) V. notre notice sur Henri Bate de Malines et son *Speculum divinorum* dans Bulletins de l'Académie de Belgique, classe des Lettres, nov. 1909, Henri Bate rédigea l'*Astrolabe* à la demande de Guillaume de Moerbeke.

L'histoire des sciences. — M. Pierre Duhem, professeur à la faculté des sciences de Bordeaux, bien connu dans le monde savant par de remarquables travaux sur la physique, a publié une série d'ouvrages sur l'histoire de diverses doctrines scientifiques au moyen âge. *Etudes sur Léonard de Vinci. Ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*, 1re série, 1906 ; 2e série, 1909. — C'est une première mise en valeur d'un domaine d'idées peu connu, et que seul peut explorer un homme au courant des sciences modernes. Léonard de Vinci est une nature géniale, à la fois artiste, savant, philosophe ; il est placé aux confins du moyen âge et de l'âge moderne, il « résume et condense pour ainsi dire en sa personne, tout le conflit intellectuel par lequel la Renaissance italienne va devenir l'héritière de la scolastique parisienne » (p. IV, 2e série).

M. Duhem déchiffre avec un rare bonheur les manuscrits du Vinci où celui-ci a consigné les démarches de sa pensée, « le journal du voyage de découvertes que fut sa vie », documents uniques en leur genre, car « aucun de ceux dont les méditations ont enrichi la science ne nous a donné, au sujet de la marche suivie par ses pensées, des indications aussi nombreuses, aussi détaillées, aussi immédiates » (1re série, p. V). Et M. Duhem aboutit à montrer que la Mécanique et la Physique de Léonard plongent dans le passé, et que la science de Léonard s'est alimentée des sucs de la scolastique. On s'en doutait bien ; il n'y a pas solution de continuité dans l'histoire des doctrines, et les hommes de génie ne sont pas des colosses nés d'une génération spontanée, monstrueux dans leur isolement. Mais on est heureux de l'entendre dire par quelqu'un dont le crédit est solidement établi en matière de sciences physiques et mathématiques. C'est principalement à Albert (Albertutius) de Saxe, professeur à Paris vers 1351, que Léonard doit son initiation à plus d'une de ses théories nouvelles ; il complète et corrige le maître scolastique que Duhem nous présente comme une des figures les plus intéressantes du milieu du xive siècle. En 1508, Léonard formule les principes les plus nets touchant l'origine des fossiles, et avant Copernic il était parvenu à rejeter l'hypothèse géocentrique. « Certes, Léonard a bien mérité d'être appelé le grand initiateur de la pensée moderne. Mais lorsque Léonard analysait si exactement les divers modes de formation des fossiles, il avait pour objet de prouver une thèse sur l'érosion et les mouvements du sol, thèse formulée par Albert de Saxe. Lorsqu'il chassait la terre du centre du monde, il le faisait en vertu d'une théorie sur la tache qui paraît dans la lune ; et cette théorie avait été construite pour supplanter celle qu'Albert de Saxe avait donnée » (p. 50).

Léonard subit aussi, mais à un degré moindre, l'influence d'un contemporain d'Albert, Thémon, le fils du Juif, de même que la marque de ses doctrines propres se trouve dans maintes propositions de ses successeurs, Villapand, Jérôme Cardan, J.-B. Benedetti et d'autres. Ce que M. Duhem montre en une série d'études monographiques.

Le second volume de M. Duhem intéresse beaucoup plus que le premier l'histoire philosophique du moyen âge. L'auteur y montre notamment que Léonard a subi la déteinte de Nicolas de Cuse, et celui-ci serait, avec Albert de Saxe, le parrain de plus d'une de ses idées.

L'exposé que fait M. Duhem de la doctrine de Nicolas de Cuse permet de se rendre compte à quel degré sa métaphysique a inspiré le Vinci. Le chapitre consacré aux sources de la philosophie de Nicolas de Cuse est plus faible. Les arguments tendant à prouver que celui-ci aurait connu la pseudo-théologie d'Aristote ne sont pas concluants. M. Duhem a reconnu lui-même dans une note complémentaire que la synonymie établie entre la théologie et la métaphysique ne prouve rien (p. 270). On ne la trouve pas seulement chez Aristote, mais elle est d'un usage courant chez les grands auteurs du XIIIe siècle [1]). — D'autres chapitres étudient Léonard de Vinci et les deux infinis (infiniment grand et infiniment petit), Léonard de Vinci et la pluralité des mondes, Léonard de Vinci et les origines de la géologie. Au sujet de l'infiniment petit, M. Duhem conclut : « Ainsi, de siècle en siècle, les maîtres de l'école poursuivent l'analyse logique du concept de *limite ;* ils préparent la voie aux mathématiciens qui devaient si prodigieusement enrichir ce concept » (2e série, p. 34). Pour chacune de ces théories, M. Duhem interroge les Grecs et les scolastiques, et, en ce qui concerne ces derniers, il passe en revue l'opinion des principaux maîtres du XIIIe et du XIVe siècle. Il fournit aussi sur chacun d'eux des notices biographiques et bibliographiques, dont plusieurs — par exemple celle sur Albert de Saxe, ou Albertutius, et sur Thémon, le fils du juif, — rassemblent heureusement une foule de détails éparpillés et tranchent d'intéressants points d'histoire. Pourquoi, au sujet de Henri de Gand, reproduit-il encore la légende abattue par le P. Ehrle? — Au fur et à mesure que l'auteur a pris contact avec les

1) Dans une note : *Thierry de Chartres et Nicolas de Cues* (Rev. sciences philos. et théol., juillet 1909), M. Duhem montre que la théorie unitaire de Nicolas de Cuse, fondée sur la considération de l'*unité*, de l'*égalité* et du *lien* entre l'une et l'autre apparaît déjà dans le *De opere sex dierum libellus* de Thierry de Chartres.

philosophes scolastiques, il a vu s'amonceler les données doctrinales. Les résultats de ses recherches progressives sont consignées dans des appendices et des notes où il complète et parfois rectifie des points d'histoire qu'il a précédemment établis. Cette méthode nuit à l'exposition et expose à redites. Mais ce sont là des imperfections qui disparaissent devant le grand mérite de l'ouvrage.

On trouve la même richesse de documentation et la même sûreté de jugement dans une série d'articles, réunis en volume et intitulés *Le mouvement absolu et le mouvement relatif* (Extrait de la Revue de Philosophie, 1909).

M. Duhem y aborde l'histoire d'une théorie que l'époque grecque et médiévale avait étroitement soudée à la philosophie : le mouvement du ciel et la notion du lieu. Il expose les idées d'Aristote et de ses commentateurs grecs et arabes, rencontre les explications des grands scolastiques du XIIIe et du XIVe siècle, poursuit l'histoire de la doctrine dans l'enseignement des écoles de Paris, des universités allemandes et italiennes au XVe siècle, précise la portée des innovations de Copernic, et termine par un coup d'œil sur les temps modernes [1]).

M. De Wulf.

Editions de textes scolastiques en préparation ou sous presse. — Alors que les philosophes grecs et latins nous ont été rendus accessibles quasi tous par des éditions critiques (rappelons seulement la collection aujourd'hui achevée, grâce à l'Académie royale de Prusse, des commentaires grecs sur Aristote, qui comprend environ quarante volumes in-octavo), nous pouvons compter sur les doigts les scolastiques du moyen âge, dont les œuvres ont été éditées d'une manière satisfaisante. Sans doute, du XVe au XVIIe siècle, nombre de vieux textes scolastiques ont été imprimés. Malheureusement, le choix s'est porté maintes fois sur des auteurs de troisième ou de quatrième ordre de préférence à des écrivains plus importants. Le plus souvent, le texte a été établi d'après un manuscrit unique et quelconque quand il n'a pas été corrigé, en sus, d'après le goût et les vues personnelles de l'éditeur. Quelques vieilles éditions ont été réimprimées à notre époque, mais

1) M. Duhem commence, dans la Revue des Questions scientifiques (20 juillet 1910), la publication d'une nouvelle série d'études sur *La physique néo-platonicienne au moyen âge.*

souvent de manière à rendre le texte plus défectueux, beaucoup d'autres sont aujourd'hui rares et coûteuses. C'est ainsi qu'on vend deux cents francs le volume, les *Quodlibets* de Henri de Gand qui ont été imprimés trois fois au XVIe et au XVIIe siècle, et autant sa *Somme théologique* dont il existe deux vieilles éditions.

En présence de cette pénurie du matériel littéraire imprimé, il ne sera pas sans intérêt de constater l'état général des publications de textes médiévaux et de signaler quelques nouvelles éditions de textes scolastiques en préparation ou sous presse. Rappelons pour mémoire deux collections interrompues depuis longtemps sans espoir de reprise : la *Bibliotheca philosophorum mediae aetatis* dans laquelle MM. Barach et Wrobel ont fait paraître à Innsbruck, en 1876 et 1878, des opuscules de Bernard de Tours, d'Alfred de Sereshel *(Alfredus Anglicus)* et de Costa-Ben-Luca, et la *Bibliotheca theologiae et philosophiae scholasticae* (Paris, Lethielleux), entreprise avec un beau programme par le P. Ehrle, le savant Préfet de la Bibliothèque Vaticane. Elle comprend deux ouvrages de longue haleine, les *Œuvres d'Aristote* dans la paraphrase de *Silvester Maurus* publiées en collaboration avec les PP. Felchlin et Beringer (4 vol., 1885-1887), et la *Somme philosophique* de *Cosmas Alamannus* (3 vol., 1894).

A ces deux collections ont succédé les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Texte u. Untersuchungen à Munster par MM. Baeumker, von Hertling et Baumgartner depuis 1891), et les *Philosophes Belges* (textes et études), publiés à l'Institut supérieur de Philosophie sous la direction de M. De Wulf (depuis 1901).

Dans ces collections, ou à côté d'elles, paraîtront prochainement des textes scolastiques surtout du XIIIe siècle. M. Brommer annonce une édition de la *Somme de Prévostin*, M. von Walter, professeur à l'Université de Breslau prépare la publication de la *Somme de Gandulphe de Bologne* d'après un manuscrit de Turin. Le Collège franciscain de Quaracchi-lez-Florence, auquel on doit la remarquable édition des œuvres complètes de saint Bonaventure, occupe cinq à huit religieux à la préparation d'une édition critique de la *Somme théologique d'Alexandre de Halès* qui comprendra une douzaine de volumes. Quant à *Albert le Grand*, M. Stadler, qui l'a étudié dans une conférence faite à Cologne au dernier Congrès des naturalistes allemands, travaille activement à la publication du traité *de animalibus* d'après l'autographe conservé aux archives de Cologne. De son côté, M. l'abbé Weiss, curé à Steinkirchen an der Ilm (Post Zetzendorf) songe à faire paraître une édition du *Commentaire de divinis nominibus* après avoir publié le *Commentaire*

sur Job et, en seconde édition, une bibliographie fort précieuse des œuvres, authentiques ou non, des impressions et des manuscrits d'Albert le Grand. Nous ne savons où en est l'édition de la *Somme d'Ulric de Strasbourg*, un disciple d'Albert le Grand, que M. le professeur Eugène Müller de Strasbourg a annoncée depuis longtemps.

De leur côté, les dominicains occupés à la réédition critique, voulue par Léon XIII, des œuvres de saint Thomas, travaillent maintenant à la *Somme contre les Gentils* pour laquelle ils utilisent, après les deux éditions d'Uccelli, l'autographe conservé à la bibliothèque vaticane (Vat. lat. 9850). Nous-mêmes préparons une édition partielle des *dix-huits quodlibets* et des *quaestiones de cogitatione* de Gérard d'Abbeville, dont on sait la grande part dans la lutte des réguliers et des séculiers, contemporains de saint Thomas. M. Rashdall anonnce pour cette année comme troisième volume de la *British Society of Franciscan Studies*, une édition du *Compendium studii theologiae de Roger Bacon*. M. Baur, professeur à Tubingue, s'occupe activement d'une édition de la *Somme philosophique de Robert Grosseteste*. La librairie Herder annonce une nouvelle édition du *de rerum principio de Duns Scot*. Enfin M. l'abbé Krebs, auquel on doit la révélation de Thierry de Vriberg, rédige une étude sur *Hervé de Nédellec*, à laquelle seront joints notamment des extraits de sa *Defensio doctrinae S. Thomae Aquinatis* (Vat. lat. 817) et de son traité *de cognitione primi principii* (Vat. lat. 862).

AUG. PELZER.

COMPTES RENDUS.

Georges Dumesnil, *Les conceptions philosophiques perdurables*. Un vol. in-8°. Paris, G. Beauchesne, rue de Rennes 117 ; 6 fr.

L'auteur, professeur à l'Université de Grenoble, s'attache dans ce livre, à combattre deux préjugés aussi tenaces que répandus. Le premier de ces préjugés consiste en une foi aveugle dans le progrès rectiligne et indéfini de l'esprit qui doit emporter l'homme vers des formes de pensée toujours plus élevées et plus parfaites. Changer équivaudrait à se parfaire. En fait, la pensée philosophique se meut dans un cercle assez restreint de solutions types que la spéculation grecque a eu le mérite de découvrir.

La philosophie est née de l'étonnement réfléchi sur le conflit logique entre le devenir et l'être. — Les Eléates l'ont résolu en transportant toute la réalité dans l'être. Car le changement n'est qu'apparence. — Il n'y a pas de réalité au delà du devenir, répliquent les Ioniens ou Phénoménistes. — Enfin, Aristote concilie les réponses exclusives de ces philosophies naissantes : ni l'être ni le changement n'épuisent la réalité et l'intelligibilité de l'être. L'être est un mélange d'acte et de puissance et le changement est le passage de l'un à l'autre.

Le positivisme, qui est subjectiviste avec Kant et objectiviste avec Comte, est un fruit plus tardif de la pensée philosophique. Comme il est construit sur le patron des sciences, son développement est naturellement postérieur à la découverte de la méthode scientifique. Représente-t-il la philosophie définitive et dernière de même qu'il est la dernière en date des philosophies ? Beaucoup d'esprits inclinent à le penser et c'est le second préjugé que l'auteur se propose d'abattre.

Sous peine de rester acéphale, ce système doit se compléter soit par le réalisme éclectique (Aristote), soit par le spiritualisme cartésien (solution de l'auteur).

Le réalisme différerait du spiritualisme en ce qu'il nie que nous parvenions à une connaissance directe de l'âme. Saint Thomas lui-

même relèverait de ce spiritualisme. Nous avons le regret de nous séparer de l'auteur sur cette interprétation. L'âme étant une substance n'est pour saint Thomas que l'objet d'une connaissance indirecte et analogique.

Tout le livre est écrit en une langue que l'auteur a voulue « l'impide et facile à entendre » et qui l'est pleinement.

C. Mathieu.

Dr J. V. De Groot, *Denkers van onzen Tijd : Spencer, Du Bois-Reymond, Pasteur, Brunetière, Newman.* Un vol. de IX et 327 pages. — Amsterdam, Veen en Van Langenhuyzen ; 6,25 fr.

Le Dr De Groot, professeur à l'Université d'Amsterdam, n'est pas un inconnu pour les lecteurs de la Revue. Tout récemment encore, nous avons pu lire ici même quelques pages de son beau livre « Thomas van Aquino », qui sera publié en français. Dans son nouvel ouvrage, le vaillant rénovateur de la scolastique en Hollande se place sur le terrain de la pensée actuelle.

A première vue, on pourrait se demander quel lien réunit ces divers penseurs. L'auteur les considère à un point de vue spécial. Le matérialisme est en déroute ; l'importance des réalités spirituelles augmente de jour en jour. « Mais si nous ne voulons plus être des matérialistes, que serons-nous ? » (p. VIII). C'est dans le but de nous orienter vers une réponse que l'auteur a étudié ces divers penseurs ; et à cet effet il s'agissait moins de reconstruire leur pensée dans toute son intégrité, que d'en dégager l'idée caractéristique et fondamentale.

Chez *Spencer*, une de ces idées se trouve dans la théorie de l'Inconnaissable. Malgré son sensualisme, son agnosticisme absolu, sa critique acerbe de toute forme religieuse et son relativisme, qui pèsent encore si lourdement sur la mentalité moderne, Spencer, cependant, a proclamé que l'Absolu existe, que la religion est nécessaire, que le mystère est inévitable et par ce fait il a levé un des replis du voile qui enveloppait le monde spirituel. Au temps où la science expérimentale revendiquait le monopole de la vérité, nul en Allemagne n'a parlé avec l'autorité de *Du Bois-Reymond*, et nul n'a accusé plus énergiquement l'insuffisance du positivisme. Ses « Enigmes de l'Univers » sont et resteront les pierres d'achoppement du matérialisme. Du fond des laboratoires de France se leva vers la même époque la voix non moins autorisée de *Pasteur*, pour dire que d'autres voies que l'expérience positive sont à même de nous mener à la vérité. En Pasteur se sont harmonisées

remarquablement la religion, la métaphysique et l'expérience ; toute sa vie et son œuvre a montré d'une façon éclatante que ce ne sont pas là des domaines qui s'excluent, mais qui, au contraire, doivent se compléter. Avec Pasteur, nous sommes au cœur de la métaphysique et de la religion. Sur ce terrain *Brunetière* et *Newman* sauront nous orienter, l'un par sa « théorie de la croyance », l'autre par ses « fondements de la certitude religieuse ». Brunetière, on le sait, ne parle pas toujours en cette matière avec sa clarté habituelle ; sa théorie de la croyance est indécise et difficile à saisir. Ses idées à ce sujet ont évolué : tout pénétré encore de ses conceptions premières, il n'a pas toujours su éviter à ses débuts le volontarisme et le subjectivisme, mais à mesure qu'il avançait dans la connaissance du catholicisme, il a affirmé de plus en plus nettement l'élément rationnel et objectif de la croyance. Brunetière ne nous a menés que jusqu'au « seuil du Temple ». *Newman* nous y introduit et nous montre la solidité de ses assises dans les « Fondements de la certitude religieuse ». « Nulle part on ne trouve une tendance plus sérieuse à considérer les fondements rationnels comme condition de la conviction religieuse » (p. 251). L'auteur donne une analyse, brève mais très claire, de la *Grammaire de l'assentiment*, qu'il rapproche fort heureusement de la logique aristotélicienne.

Cet ouvrage marquera dans le mouvement scolastique en Hollande. Jusqu'ici ce dernier ne comptait en néerlandais que des traités spéciaux à certaines branches de la philosophie ; ce livre est, croyons-nous, le premier qui offre une allure synthétique.

Dr Frans De Hovre.

Elie de Cyon, *Dieu et Science. Essais de Psychologie des Sciences.* — Un vol. de xvi-444 pp. Paris, Félix Alcan, 1910. Prix : 7 fr. 50.

L'ouvrage du physiologiste et publiciste russe de Cyon traite de trois sujets en apparence disparates : les fonctions sensorielles supérieures (Ie et IIe Partie) ; l'Evolutionnisme (IIIe Partie) ; les rapports entre la Science, la Religion, la Morale (IVe Partie). Ces différentes études résultent, à la vérité, d'une même préoccupation : établir une philosophie, une Weltanschauung, non seulement *conforme* aux sciences, mais *basée* sur les sciences, et spécialement les sciences naturelles.

Dans sa première partie M. de Cyon examine l'origine des concepts d'espace, de temps, de nombre. Il admet que nous percevons l'espace, le temps, le nombre, au moyen de « sens généraux », ayant

pour organes deux parties de l'oreille interne : le limaçon et les canaux semi-circulaires.

Les canaux semi-circulaires (situés, on le sait, dans trois plans perpendiculaires) percevraient, d'après lui, la direction des ondes sonores, qui leur parviennent en vertu de la conductibilité sonore des os de la boîte cranienne. Ils nous donneraient (grâce à leur position dans trois plans perpendiculaires) la sensation de *trois directions* fondamentales : haut-bas, avant-arrière, gauche-droite, formant un système de coordonnées.

Notre espace serait donc, d'après M. de Cyon, un espace *auditif*. L'auteur allègue diverses raisons pour lesquelles le labyrinthe de l'oreille serait plus apte que l'œil à servir d'organe au sens d'espace (pp. 44-46, 140, 184). La plus frappante est celle-ci : « L'aptitude de la rétine à recevoir des sensations du monde extérieur est bornée, en ce qui concerne l'espace, au champ visuel situé devant elle, tandis que l'organe de l'ouïe est capable, grâce à la conductibilité osseuse du crâne, de recevoir *simultanément* et *sans changement de position*, des excitations venant de toutes les directions de l'espace. »

Quelle serait la portée philosophique de la théorie de M. de Cyon? Elle démontrerait d'abord que la perception d'espace n'est pas due à des formes a priori *de notre conscience*. « Sont innés ou préexistants, non pas nos représentations de l'espace ou nos idées géométriques, mais les organes qui nous fournissent ces représentations » (p. 90).

Elle fournirait, d'après l'auteur, une base physiologique à la géométrie euclidienne, elle établirait que l'espace réel serait bien euclidien, et *au moins* à trois dimensions.

Passons aux perceptions de temps. Celles-ci résulteraient de l'association de la perception de la succession avec celles des nombres. La perception de la succession, la conscience que le temps passe, s'écoule, que les événements viennent se ranger le long d'une coordonnée unique : « avant-après » semblable (ou même identique) à la coordonnée « avant-arrière », serait due à l'appareil des canaux semi-circulaires (pp. 102-108). La perception des nombres, le sens arithmétique aurait pour organe le limaçon, l'organe de Corti (p. 135).

Comme on l'a vu, le sens d'espace nous donne la représentation d'un système de trois coordonnées, dont le centre est constitué par nous-mêmes, par notre moi, par la position de notre corps. Il nous donne ainsi la représentation de notre corps, comme de quelque chose de distinct des autres corps, d'où une certaine conscience ou mieux une « sensation de soi » (p. 177) que posséderaient également les animaux supérieurs.

La description des diverses fonctions du labyrinthe, telle que nous venons de l'exposer, remplit la première partie de l'ouvrage.

Dans la deuxième partie, l'auteur entreprend une « différenciation des fonctions psychiques », qui consisterait à déterminer les organes des différentes fonctions corporelles, principalement les fonctions supérieures.

Pour les fonctions sensorielles, ce travail a été fait dans la première partie. Reste à le faire pour les fonctions affectives, et pour les fonctions qui président aux mouvements volontaires et réflexes. Sur ce dernier point, M. de Cyon fait ressortir le rôle du labyrinthe de l'oreille, qui déterminerait l'accumulation dans certains centres des réserves d'énergies, et réglerait l'intensité, la durée, la succession de leur dégagement (chap. III, § 2). Quant à la vie affective, il considère le cœur comme l'organe des émotions.

L'auteur se trouve ensuite amené à traiter une question plus générale, celle des « rapports et des communications éventuels entre le corps, l'âme et l'esprit ». Si nous ne connaissons pas les organes qui « établissent la communication », du moins pouvons-nous, d'après lui, déterminer un organe : l'hypophyse, dont l'absence ou l'inactivité « interrompt la communication », dont le fonctionnement est, sinon la cause, du moins la condition sine qua non des rapports entre l'âme et l'esprit. L'hypophyse a en effet, entre autres multiples fonctions, celle de régler la pression dans la cavité cranienne. Or, la conscience du moi et l'activité de la conscience générale s'éteignent quand les modifications de la pression intracranienne dépassent certaines limites dans l'un ou l'autre sens, état dans lequel, d'après M. de Cyon, les rapports peuvent être considérés comme interrompus entre l'âme et l'esprit.

Nous devons ici dire un mot des conceptions de M. de Cyon sur l'âme et l'esprit. Il distingue l'âme et l'esprit comme deux choses entièrement différentes. D'autre part, il considère l'âme, la vie animale, comme « fonction du cerveau ». Cette théorie n'est, en somme, pas très différente du dualisme de Descartes et de Leibniz (cfr. p. 204).

La troisième partie est consacrée à une réfutation du darwinisme. Pour comprendre la portée de la réfutation de M. de Cyon, il faut noter qu'il s'attaque à un système bien déterminé : l'évolutionnisme de Darwin et surtout de Haeckel, et n'entend pas condamner toute évolution. Estimant que le moyen le plus sûr de combattre l'évolutionnisme transformiste dans son état actuel est d'étudier la psychologie des savants qui l'ont créé, il nous fait connaître longuement (chap. IV, § 2, 3, 4, 5, 6) la psychologie des précurseurs du darwinisme : Erasme Darwin (le grand-père de Charles), Lamarck,

et aussi de Charles Darwin, sincère, modeste, consciencieux, mais mieux fait pour les sciences purement descriptives que pour la synthèse (p. 312), ne se rendant pas compte, « avec sa mentalité un peu féminine », de la différence entre un simple argument et une preuve scientifique complète, rigoureuse (p. 314).

M. de Cyon est moins tendre à l'égard de Haeckel, dont il dénonce (chap. V) l'apriorisme, le manque de conscience scientifique, voire même les procédés de falsification.

Dans la dernière (IVe) partie de son ouvrage, M de Cyon prend pour thèse que « les sciences exactes modernes et leurs véritables créateurs sont restés entièrement étrangers à la guerre engagée contre Dieu et contre la morale religieuse (p. 438). Il faut lui savoir gré d'avoir réuni à ce propos (chap. VI, § 1) une série de belles et grandes pensées de savants modernes sur Dieu et la religion. Tout en faisant nos réserves sur certaines de ses opinions, nous signalerons également ses remarques sur la nécessité de la religion (§ 2).

M. de Cyon qui tient à la « valeur de la science », pénétré, d'autre part, d'idées spiritualistes et religieuses, constate avec joie le rapprochement qui est en voie de s'établir entre le spiritualisme et la science, et dont il voit la manifestation dans « les ouvrages récents de MM. Boutroux, Ludwig Stein, R. Eucken. » Cette conciliation lui semblant impossible sur le terrain du kantisme (pp. 4-20), « il s'agit de faire le choix du système philosophique qui faciliterait plus que tout autre le rattachement de la philosophie aux sciences naturelles exactes, et en première ligne à la physiologie. Le choix ne peut porter que sur les représentants d'un système philosophique intellectualiste, et naturellement sur le plus grand et le plus moderne d'entre eux, sur *Leibniz* » (p. 20). M. de Cyon rappelle les trois points principaux (p. 21) qui rattachent les doctrines de Leibniz à la science moderne : 1° « L'harmonie préétablie, qui a de nouveau rendu aux « entéléchies » d'Aristote la place d'honneur dans l'étude du monde »; et « la téléologie, ou plutôt la tendance vers la finalité (die Zielstrebigkeit de K. E. von Baer), (qui) a fait ses preuves comme puissant levier de travaux féconds en biologie, et surtout en physiologie ; 2° La théorie des monades, dont on peut rapprocher la théorie cellulaire et les découvertes de la bactériologie ; 3° Le concept de l'énergie. »

M. de Cyon souhaite un retour à Leibniz, non qu'il soit convaincu des thèses de Leibniz, mais parce que son système lui paraît parmi les systèmes spiritualistes existants, le plus scientifique. On pourra cependant remarquer que, des trois principales théories qu'il admire

en Leibniz, la première a surtout le mérite de renouveler le finalisme d'Aristote, que la deuxième, si elle a reçu par certains côtés des confirmations scientifiques, a soulevé et soulève toujours de grandes difficultés, que la troisième enfin se trouve aussi bien dans Aristote et les Scolastiques que dans Leibniz.

R. Feys.

Monsenhor C. Sentroul, *Tratado de Logica conforme o programma official dos gymnasios do Brasil.* — S. Paulo, Weiszflog, 1909.

Ce manuel de Logique a été composé à l'usage des élèves de sixième année des Collèges brésiliens. Le gouvernement impose l'étude de la Logique et a également prescrit un programme détaillé [1]). Mgr Sentroul, tout en traitant les points mentionnés dans ce programme, a adopté la division classique : idée, jugement, raisonnement. Mais il renverse l'ordre reçu et commence par l'étude du jugement, ensuite il aborde celle de l'idée, celle du raisonnement et consacre une quatrième partie à la science : « la fin complète de la Logique, étant d'enseigner à construire ou au moins à juger, en général, une science quelconque » (p. 35).

En faveur de cette disposition, l'auteur donne différents arguments : « Le jugement est, sinon le fait primordial, au moins l'élément fondamental du processus intellectuel, parce qu'il est l'unique objet propre de la vérité », et en outre, parce que « de même que les concepts tendent au jugement, de même les raisonnements tendent à celui-ci, comme à leur conclusion finale. »

D'ailleurs, le jugement est, de toutes les opérations de la conscience, la plus facile à saisir, parce que rarement l'intelligence s'arrête sur un concept ; à peine, pour ainsi dire, s'arrête-t-elle sur la combinaison des concepts, c'est-à-dire le jugement. Ceci provient de ce que beaucoup de concepts ne sont pas *absolument* simples, mais ne le sont que *relativement :* ils sont simples relativement à tel jugement, auquel ils servent de sujet ou de prédicat ; mais les considérant en général, ils sont le résultat unifié et complexe de un ou de plusieurs jugements antérieurs, faits de concepts plus simples.

1) A titre de curiosité le voici : Les matières sont réparties en cinq sections : I. Idées et notions communes à la logique *réelle* et *formelle* (Etude de l'idée, du jugement, du raisonnement). II. Logique inductive. III. Logique déductive. IV. Sophismes. V. Logique appliquée aux sciences, comprenant la classification des sciences ; la logique des mathématiques, — de l'astronomie, — de la physique, — de la chimie, — de la biologie, — de la psychologie, — de la sociologie, — de la morale ; enfin les limites des méthodes et de la science humaine.

Par conséquent les vrais concepts simples, primaires se prêtent à peine à l'attention et à l'analyse intellectuelle (pp. 17-18).

Il n'est donc pas étonnant que l'auteur se soit attaché surtout à l'étude de la structure du jugement. Cette étude se résume en trois thèses : 1re thèse. Le sujet du jugement est toujours, mais seulement en dernière analyse, une réalité individuelle. Nous ne pouvons pas connaître intellectuellement l'essence qui constitue la réalité individuelle, mais nous reconnaissons les individus par une somme de prédicats, qui seulement une fois est une réalité (pp. 41-46).

2me thèse. L'élément formel du jugement est toujours et uniquement le verbe être à l'indicatif présent. La nature de l'intelligence humaine le prouve parce que d'une façon permanente elle cherche à connaître ce qu'est une chose. D'ailleurs la fin immédiate de l'intelligence est de connaître la vérité. Or comme la vérité est ce qui est, la connaissance de la vérité est la détermination exacte de ce qui est. La particule conjonctive entre le prédicat et le sujet doit être l'expression de l'identité réelle entre le prédicat et le sujet, c'est donc le verbe être, et seulement au présent de l'indicatif, parce que l'identité est en dehors du temps, elle fait abstraction du temps (pp. 47-52).

3me thèse. Le prédicat, considéré en soi, et *en dehors* du jugement dans lequel il est le deuxième terme, n'est rien d'autre qu'un concept abstrait. En effet le prédicat est toujours attribué au sujet par identité. Or, dans le cas où le sujet n'est pas immédiatement individuel, il est déjà, en soi, une abstraction. Dans le cas contraire, pour que le P ne soit pas un concept abstrait, il devrait être ou le concept de la propre individualité du S (ce qui est impossible) ; ou bien l'expression de l'individu, tel qu'il est contenu dans le sujet ; et dans ce cas il y aurait une tautologie. Ex.: Cet arbre est cet arbre. L'auteur conclut donc que le prédicat est le concept abstrait. — Mais considérant le prédicat *dans le jugement*, dont il fait partie, il exprime le même être individuel que le sujet.

Il y aurait encore plusieurs choses à relever dans ce beau traité. Dans toutes les questions, l'auteur fait preuve d'un esprit analytique remarquable. La méthode analytique oblige l'élève à penser, à réfléchir, au lieu que tant de manuels que nous avons entre les mains ne sont que des recueils de notions et de définitions, offertes à la mémoire et non à l'intelligence. Plusieurs thèses ont un intérêt qui dépasse les cadres d'un manuel, et elles mériteraient que l'auteur en fît l'objet d'un exposé plus étendu.

ROMBAUT SELLESLAGS, ord. praem.

Petropolis (Brésil).

Dr Joseph Donat S. J., Professor an der Universität Innsbruck, *Die Freiheit der Wissenschaft. Ein Gang durch das moderne Geistesleben.* Un vol. in-8° de XII-494 pages. — Innsbruck, F. Rauch, 1910.

Cet ouvrage contient une série de leçons données en 1908 à l'Université d'Innsprück, et interrompues par les manifestations qui s'y produisirent au cours de la même année.

L'auteur établit la formule de la liberté de la science et ses rapports avec la foi ; il examine ensuite la théorie de l'indépendance absolue en matière scientifique ; il conclut par une triple application faite à la morale, à la politique, à la théologie.

Il s'attache avec succès à rectifier dans la première partie nombre de préventions en cours contre les savants et la science spiritualistes; à justifier l'intervention de l'Eglise dans certaines questions scientifiques ; à légitimer le caractère raisonnable et rationnel de l'acte de foi, et sa parfaite compatibilité avec une activité scientifique objective et impartiale.

Cette première partie pourrait s'intituler *la logique de la foi* ; les termes du problème y sont nettement posés.

La science est la systématisation de la connaissance humaine, et elle partage les conditions essentiellement contingentes de l'esprit qui en est le siège. Elle est donc, comme l'esprit humain, subordonnée à Dieu, créateur des puissances intellectuelles, — à la vérité, qui s'impose à nous en tant qu'expression du réel indépendant de notre pouvoir.

Emanant de l'activité intellectuelle, la science aura droit à la liberté dans la mesure où l'activité qui la produit sera libre elle-même. Revendiquer l'autonomie de la science, c'est revendiquer l'autonomie de l'homme lui-même, c'est affirmer l'indépendance absolue de sa personnalité. Cette conception autonomiste est issue de la négation des rapports entre l'homme et le suprasensible — l'athéisme pratique, — et du subjectivisme, qui fait de la vérité un produit *exclusif* de la pensée. De là il n'y a qu'un pas à la rupture entre la science et la foi, à un relativisme évolutionniste au point de vue religieux, philosophique et scientifique.

L'acte de foi appartient essentiellement au genre des actes intellectuels. Il est constitué par un jugement fondé sur des vérités d'évidence médiate — d'ordre historique ou métaphysique, — se ramenant en dernière analyse à des propositions dont l'évidence s'impose directement à l'esprit.

Ces principes posés, l'auteur détermine les conditions et les limites dans lesquelles s'exerce l'autorité de la foi. La foi n'a rien

de commun avec l'objet formel des sciences. Elle ne prétend pas suppléer à leur méthode. Elle n'exige de leur part qu'une dépendance purement négative. Elle leur laisse leur pleine indépendance, pour autant qu'elles n'aboutissent pas à des conclusions contradictoires des vérités de foi ; cela est logique pour qui admet les principes qu'on vient de rappeler.

Les termes de « philosophie » et de « science chrétienne » ne doivent donc pas s'entendre dans le sens que cette philosophie et cette science trouvent leur origine dans le donné révélé ; ils signifient tout simplement que ces disciplines s'abstiennent de soutenir des opinions contraires à des vérités admises à bon escient de par ailleurs.

De même, l'Eglise n'intervient pas directement dans les controverses scientifiques. Elle laisse le champ libre à toutes les hypothèses, tant qu'elles ne s'opposent pas au dépôt dogmatique et moral qu'elle a pour mission de garder intact. Elle ne combat donc pas la science, mais l'erreur.

L'auteur examine ensuite l'*autonomisme scientifique* fondé sur l'agnosticisme. « Avec le joug du suprasensible, la science moderne a secoué le joug de la vérité » (p. 312). Les postulats de la « causalité fermée » et du transformisme sont érigés en axiome ; la « Théophobie » règne en maîtresse dans le domaine métaphysique et critique ; toute religion positive est proscrite a priori. La civilisation « humanitaire » est opposée à la civilisation chrétienne. Celle-ci est tenue pour « adversaire irréconciliable de la culture philosophique, scientifique, esthétique, littéraire », et cela par des hommes dont la violence ne s'explique que par l'ardeur de leurs préjugés. (Cf. Paulsen, *System der Ethik*, cité, p. 301).

Ces considérations sont appliquées à la morale, à la politique, à la théologie. L'auteur soutient entre autres, que le monopole d'enseignement est abusif, parce que les garanties que présente cet enseignement sont, de nos jours, insuffisantes. Aussi réclame-t-il une autonomie plus grande dans l'enseignement supérieur officiel, et la faculté d'ériger des universités libres dans tous nos Etats modernes. Il montre pourquoi l'Etat doit favoriser l'enseignement théologique. Mais, parce que l'objet de cet enseignement dépasse sa compétence, il doit s'abstenir de toute ingérence arbitraire. Des conflits récents donnent à cette question un intérêt d'actualité, qui justifie les développements consacrés à déterminer la part d'intervention de l'Eglise et de l'Etat dans les facultés officielles de théologie catholique.

Cet aperçu suffira à donner une idée de l'abondance des matières

traitées dans ce volume. Esprit très averti de la mentalité contemporaine, le P. Donat fournit un grand nombre de citations et de renseignements concernant la philosophie actuelle, la critique religieuse, la situation de l'enseignement philosophique et religieux dans les universités allemandes et autrichiennes.

G. Ryckmans.

Gaston Gaillard, *Nobilisme*. Société française d'imprimerie et de librairie. Paris, 1909.

Son sous-titre l'indique : ce livre est un essai sur les fondements de la culture. Fort documenté, les extraits et les références sont loin d'y faire défaut. M. Gaillard étudie le culte des héros de Carlyle, les *representative men* d'Emerson, le surhomme de Nietzsche, le culte du Moi de Barrès, le Bovarysme de J. de Gaultier. Ces diverses conceptions ne le satisfont pas. Il conçoit une nouvelle culture destinée à produire des hommes supérieurs, qui respectera l'originalité de l'individu, et parce qu'elle dérive de l'aristocratisme de l'ancienne noblesse, il l'intitule : *nobilisme*.

P. Christe.

J. Delvove, *Rationalisme et tradition. Recherche des conditions d'efficacité d'une morale laïque*. Un vol. in-16 de la « Bibliothèque de Philosophie contemporaine ». — Paris, Alcan ; 2,50 fr.

Le type de doctrine morale défini par les programmes d'enseignement public, utilisé dans les établissements laïques d'enseignement, est-il capable d'efficacité pratique ? Sinon, à quelles conditions la morale laïque acquerra-t-elle cette efficacité ?

Pour répondre à cette double question, l'auteur se livre à une analyse critique des deux types essentiels de doctrine morale actuellement en présence : la morale laïque, d'une part ; de l'autre, la morale religieuse traditionnelle. Il compare les deux doctrines, au point de vue de l'efficacité pratique, en les confrontant respectivement aux données fournies par la psychologie de l'action, et il conclut en indiquant les caractères essentiels qui s'imposent, comme conditions d'efficacité, à toute doctrine morale étrangère à l'autorité traditionnelle.

Elno.

CHRONIQUE PHILOSOPHIQUE.

Décès. — Le 19 mars est décédé à Paris M. V. Ermoni, né le 2 février 1858. Il était docteur en théologie de Rome (1888) et de l'Institut catholique de Paris (1896). M. V. Ermoni collaborait à un très grand nombre de revues et sur les matières les plus variées de philosophie et de théologie. La Revue Néo-Scolastique le compta parmi ses collaborateurs. Nos lecteurs se rappelleront ses articles : *Le thomisme et les résultats de la psychologie expérimentale* (1897). *Le phénomène de l'association* (1899). *La nécessité de la métaphysique* (1906). Ils auront gardé le souvenir de sa prose si claire et si bien française. Citons encore de lui : *Substantialisme et phénoménisme en psychologie* (Ann. ph. chr., 1895). *Les facultés de l'âme* (Ibid., 1896). *De natura causae et ejusdem notionis origine* (Divus Thomas, 1900). *Brevis de Kantismo discussio* (Ibid., 1900). *L'esprit critique en philosophie* (Ann. ph. chr., 1898). *L'étude de la religion et ses méthodes* (Quinzaine, 1901). *De natura substantiae* (Divus Thomas, 1901). *Les formes religieuses et la classification des religions* (Ann. ph. chr., 1908). *L'évolution des sciences* (Ibid., 1908).

— M. Bernard Brunhes, directeur de l'Observatoire du Puy-de-Dôme et professeur de physique à la faculté des sciences de Clermont, né à Toulouse le 3 juillet 1867, est mort inopinément dans les premiers jours de mai. Il avait écrit récemment *La dégradation de l'énergie*, une étude qui fut très remarquée dans les milieux philosophiques.

— Vient de mourir à l'âge de 60 ans le Dr Stadler, professeur de philosophie au Polytechnikum de Zurich.

— Le Dr Noah Davis, professeur émérite de philosophie à l'Université de Virginie, vient de mourir à l'âge de 80 ans. Il avait publié, entre autres, des *Elements of Ethics* (New York, Silver Burdett, 1900).

— Nous apprenons le décès, à l'âge de 36 ans à peine, du R. P. H. Léard, collaborateur de la Revue de philosophie et des Etudes.

Nominations. — On annonce la nomination de S. E. le Cardinal Rampolla del Tindaro à la présidence de l'*Academia Pontificia di S. Tomaso d'Aquino*, devenue vacante par la mort du Cardinal Satolli.

— Le Conseil de l'Instruction publique vient d'appeler M. Sanz Benito à la succession de Hernández Fajarnés comme professeur de logique fondamentale à l'Université de Madrid.

— Le privatdozent Herbertz de Bonn est nommé professeur de philosophie à Berne en remplacement du professeur Stein.

— Le Dr Ries s'est habilité à l'Université de Berne pour la psychologie.

— M. Charles Werner, auteur d'une thèse fort remarquée sur *Aristote et l'idéalisme platonicien*, a été nommé professeur de philosophie et d'histoire de la philosophie à l'Université de Genève.

— Le privatdozent Freytag de Bonn est appelé à Zurich comme professeur ordinaire de philosophie.

— Le privatdozent Fröhlich, qui enseignait la psychologie à Göttingen, passe à l'Université de Bonn.

— M. Störring, professeur ordinaire de philosophie à l'Université de Zurich, devient professeur ordinaire de philosophie systématique, de pédagogie générale, de psychologie expérimentale et directeur du laboratoire psychologique à cette même Université.

— Le privatdozent Wreschner est nommé professeur extraordinaire de philosophie à l'Université de Zurich.

— Les privatdozents de philosophie Bauch et Medicus de Halle sont nommés professeurs titulaires.

— M. Krueger, professeur extraordinaire à Leipzig, est appelé à remplacer à Halle, en qualité de professeur ordinaire de philosophie, le prof. Meumann.

— Le professeur A. S. Pringle-Pattison d'Edinburgh a été nommé *Gifford Lecturer* à l'Université d'Aberdeen pour 1912-1913.

— Le professeur John Watson a été nommé *Gifford Lecturer* à l'Université de Glasgow. Il donnera la première moitié de ses conférences l'année prochaine, et il complétera cette série dans deux ans.

— M. J. A. Smith vient d'être appelé à remplacer le professeur Case comme professeur de métaphysique à l'Université d'Oxford.

— Le Dr Walter T. Marvin, professeur de philosophie à l'Université de Princeton, a accepté d'occuper la chaire de philosophie mentale et de logique au *Rutgers College*.

— Le Prof. Arthur O. Lovejoy passe de l'Université de Missouri à la chaire de philosophie de la Johns Hopkins University. Il sera

remplacé à Missouri par le Prof. A. K. Rogers du Buttler College qui sera lui-même remplacé par le Prof. Edmund H. Hollands, suppléant au Hamilton College.

— Le Dr Frederic S. Breed a été appelé à l'Université de Michigan en qualité de professeur assistant de pédagogie.

— Le Dr Eliott P. Frost, *instructor* en philosophie à l'Université de Princeton, remplace le Dr Breed comme *instructor* en psychologie à l'Université de Yale.

— M. L. W. Cole, ancien professeur de psychologie à l'Université d'Oklahoma, et plus récemment *instructor* en psychologie au Wellesley College, vient d'être nommé professeur de psychologie a l'Université du Colorado.

Sociétés. — A la Société philosophique de Louvain ont été faites, au cours de l'année académique 1909-1910, les conférences suivantes :

M. De Wulf : *Guillaume de Moerbeke et Henri Bate de Malines* (séance de novembre). — J. Lottin : *Le calcul des probabilités et les régularités statistiques* (décembre). — C. Sentroul : *Le problème de la vérité et du mouvement* (janvier). — M. Defourny : *Les idées de Karl Menger au sujet de la méthode des sciences sociales et en particulier de l'économie politique* (février). — A. Thiéry : *La loi de Weber au point de vue psychologique et métaphysique* (avril). — A. Thiéry : *La loi de Weber au point de vue critériologique* (mai). — S. Deploige : *La méthode thomiste en morale* (juin).

— Le Circolo di filosofia di Roma continue cette année la série de ses conférences dont voici les intitulés :

Antonio Pagano : La sintesi a priori e le scienze positive. — Arnaldo Cervesato : L'essenza del cristianesimo nel pensiero di Giorgio Tyrrell. — Silvestro Baglioni : Spontaneità ed automatismo. — Bernardino Varisco : Il concetto di realtà. — Luigi Valli : La definizione del valore. — Francesco de Sarlo : L'immortalità umana. — Giovanni Vidari : Prammatismo e intellettualismo di fronte alla morale. — Allessandro Bonnucci : L'indubitabile. — Luigi Valli : Le filosofie che non vissero. — Silvestro Baglioni : La fenomenologia della musica.

— M. H. W. Carr a lu à la séance du 4 avril de l'Aristotelian Society un travail intitulé *Bergson's theory of instinct.*

— L'Asociación española para el progreso de las ciencias vient de publier les mémoires de la Section des sciences philosophiques du Congrès qu'elle a tenu à Saragosse. Voici les titres de ces travaux :

Giner de los Rios : Sobre el concepto de la ley en el derecho positivo. — Ortega Gasset : Descartes y el método transcendental. — Rivera Pastor : La razon pura y sa funciòn. — E. Gonzàlez-Blanco : Strauss y la izquierda hegeliana. — E. Ibarra : Como debe ser ensenada la historia. — F. Santamaría : Psicologia del testimonio. — R. de Iranzo : La asistencia social. — Carreras Artau : Psicologia colectiva del derecho. — Tricas Sipán : Sobre el asiento de la imaginaciòn. — José Gaspar : La ciencia del lenguaje.

— Le professeur E. B. Mc Gilvary de la faculté de l'Université de Wisconsin a été élu président de la *Western Philosophical Association* à la dernière assemblée de cette association à l'Université de Iowa.

— L'assemblée annuelle des *Experimental Psychologists* a eu lieu à Baltimore du 19 au 21 avril sur l'invitation du professeur John B. Watson de la Johns Hopkins University.

— L'idée de fonder une *Societa italiana di psicologia* est née au VIe Congrès de Genève en 1909. C'est la Rivista di psicologia applicata qui s'était chargée de lancer aux psychologues une circulaire signée S. De Santis, C. G. Ferrari et G. Villa, laquelle obtint 53 adhésions. Une assemblée réunie le 31 mars a chargé les signataires de la lettre de convocation et les professeurs Francesco De Sarlo et Enrico Morselli d'organiser la première réunion, que l'on tâcherait de faire coïncider avec quelque autre réunion du même genre.

— A la séance du 30 décembre 1909 de la *Société française de philosophie*, M. D. Parodi a présenté une thèse sur *La notion d'égalité sociale*. Ont pris part à la discussion : MM. Bouglé, Darlu, Drouin, Durkheim, Malapert, J. H. Rosny, aîné.

M. J. Perrin, à la séance du 27 janvier 1910, a exposé une thèse sur *Le mouvement brouwnien*.

— Les 24 et 25 juin, l'*Aristotelian Society*, la *British Psychological Society* et la *Mind Association* se sont réunies à Londres. Les discussions y étaient basées sur des imprimés distribués à tous les membres des sociétés. Le problème *Instinct and Intelligence* avait été traité par MM. C. S. Myers, C. Lloyd Morgan, H. Wildon Carr, C. T. Stout et Wm. Mc Dougall. La question *Are secondary qualities independent of perception* avait été l'objet des travaux de MM. T. Percy Nunn et F. G. S. Schiller. Trois sujets occupèrent la dernière séance de l'après-midi du 25 juin : *Nature and development of attention* par M. G. Dawes Hicks ; *The faculty doctrine* par M. W. H. Winch et *Some observations on the aesthetic appreciation of colour combinations* par M. E. Bullough.

Congrès. — Conformément aux décisions prises à Heidelberg en septembre 1908, le IVe Congrès international de Philosophie, placé sous la haute protection de S. M. le Roi d'Italie, se réunira à Bologne pendant les vacances de Pâques de 1911.

Les séances générales seront occupées par des conférences et des discussions dont on annonce déjà le programme préliminaire :

Conférences de S. Arrhenius ; G. Barzellotti ; E. Boutroux ; R. Eucken ; P. Langevin ; W. Ostwald ; H. Poincaré ; A. Riehl ; F. C. S. Schiller ; H. von Seeliger ; G. F. Stout ; F. Tocco ; W. Windelband.

Discussion sur *La tâche actuelle de la Philosophie générale*, ouverte par H. Bergson. Réponse de A. Chiappelli.

Discussion sur *Les jugements de valeur et les jugements de réalité*, ouverte par E. Durkheim.

Les sections seront au nombre de huit : 1. *Philosophie générale et Métaphysique ;* 2. *Histoire de la Philosophie ;* 3. *Logique et Théorie de la Science ;* 4. *Morale ;* 5. *Philosophie de la Religion ;* 6. *Philosophie du Droit ;* 7. *Esthétique et Méthodique de la critique ;* 8. *Psychologie.*

Les communications au Congrès doivent être envoyées au Secrétariat (Bologna, Piazza Calderini, 2) avant le 1er janvier 1911, pour que les Commissions organisatrices des sections puissent juger de leur admissibilité et en soigner l'impression et la distribution préliminaire aux adhérents inscrits au Congrès, de façon à rendre les discussions plus rapides et plus profitables.

Pour les communications ainsi que pour les discussions, quatre langues sont admises : allemand, anglais, français, italien.

La cote d'inscription est de 25 fr.

Le comité exécutif du Congrès est composé comme suit: président, F. Enriques ; secrétaire général, G. C. Ferrari ; secrétaires, A. Levi, E. Troilo, L. Valli ; secrétaire trésorier, F. Cavazza ; E. De Michelis, C. Gini, G. Marabelli, G. Rossi, G. Tarozzi, F. Wölfer. — Outre la commission permanente internationale, il s'est formé un comité italien d'organisation dont voici la composition : P. Blaserna, président de la *R. Accademia dei Lincei ;* V. Puntoni, recteur de l'Université de Bologne ; A. Righi, président de la *R. Accademia delle Scienze* de l'Institut de Bologne ; F. Acri ; D. Anzilotti ; R. Ardigò ; G. Barzellotti ; R. Benzoni ; M. Calderoni ; G. Calò ; A. Chiappelli ; G. Ciamician ; B. Croce ; F. De Sarlo ; P. D'Ercole ; F. Enriques ; A. Faggi ; A. Farinelli ; G. M. Ferrari ; C. Formichi ; G. Gentile ; C. Guastella ; D. Jaia ; E. Juvalta ; L. Luzzatti ; F. Masci ; P. Martinetti ; E. Morselli ; G. Peano ; I. Pe-

TRONE ; E. RIGNANO ; I. SUPINO ; G. TAROZZI ; F. TOCCO ; A. TORRE ; A. VALDARNINI ; B. VARISCO ; G. VENEZIAN ; G. VIDARI ; G. VILLA ; V. VOLTERRA ; G. ZUCCANTE.

Les commissions organisatrices des sections sont constituées comme suit : 1. *Philosophie générale et Métaphysique :* D'ERCOLE, VALDARNINI, VARISCO. 2. *Histoire de la Philosophie :* TOCCO, ZUCCANTE, GENTILE. 3. *Logique et théorie de la Science :* MASCI, VOLTERRA, PEANO. 4. *Philosophie morale :* TAROZZI, VIDARI, CALDERONI. 5. *Philosophie de la Religion :* CHIAPPELLI, FORMICHI, CALÒ. 6. *Philosophie du Droit :* PETRONE, ANZILOTTI, VENEZIAN. 7. *Esthétique et méthodique de la critique :* CROCE, FARINELLI, SUPINO. 8. *Psychologie :* DE SARLO, MORSELLI, G. M. FERRARI.

Dans les Atti della Società filosofica italiana, nous apprenons que le comité organisateur italien a pris les mesures suivantes : Chaque congressiste ne pourra faire plus d'une communication, il n'y a d'exception que pour ceux qui sont invités par deux commissions organisatrices de diverses sections. Les communications ne pourront dépasser 6 pages d'impression, mais, parmi les communications annoncées, on en choisira quelques-unes d'un intérêt plus général qui pourront avoir jusqu'à 12 pages d'impression et donneront lieu à une plus ample discussion. Il y en aura tout au plus douze pour chaque session, 3 en italien, 3 en français, 3 en anglais, 3 en allemand. Les commissions organisatrices jugeront du sérieux des communications présentées. La présidence est autorisée à accepter sans examen les communications de personnalités étrangères notables, recommandées comme telles par quelque membre de la commission permanente internationale.

Enseignement. — M. CHARLES WERNER a soutenu à l'Université de Genève une thèse sur *Aristote et l'idéalisme platonicien.* La solennité était rehaussée par la participation de M. BOUTROUX et de M. WINDELBAND.

— M. LÉON GAUTHIER a soutenu en Sorbonne la thèse suivante : *La théorie d'Ibn-Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie.*

— Le jeudi 9 juin 1910, M. DARBON, professeur agrégé de philosophie au Lycée de Bordeaux, a soutenu les thèses suivantes de doctorat à Paris : *Du concept de hasard dans la philosophie de Cournot* et *Le nominalisme et l'explication mécanique.*

Concours. — Le concours pour le prix de deux ans Paladini soumis depuis le 30 juin 1909 au jury de l'Académie des sciences

morales et politiques de la Sociéfé royale de Naples, portait sur le thème : *Dei principali indirizzi contemporanei della dottrina della conoscenza con speciale riguardo alla filosofia delle scienze.* Le prix a été remporté par le Prof. Antonio Aliotta.

— M. Gustaf Lambrecht, élève de l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain, vient d'être, après une soutenance exceptionnellement brillante, proclamé premier pour la philosophie au concours interuniversitaire de Belgique. Le jury était composé de professeurs de philosophie des quatre universités belges. Le mémoire de M. Lambrecht avait pour objet *la psychologie sociale.* La soutenance a eu lieu le lundi 27 juin 1910.

M. Lambrecht a obtenu quelques jours plus tard, avec non moins de succès, une des quatre bourses de voyage attribuées par le Gouvernement aux porteurs de diplômes scientifiques extra-légaux.

— L'Académie des sciences de Turin, sur le rapport du Prof. D'Ercole, a conféré à Benedetto Croce et à G. Gentile le prix Gauteri pour 1906-1907-1908. La commission a déclaré dans son rapport qu'elle proposait à l'Académie de décerner le prix en partie à la revue La Critica pour le mouvement philosophique général suscité par elle et en partie aux travaux dus à son initiative et paraissant sous le nom de *Classici della filosofia moderna a cura di B. Croce e G. Gentile.*

— M. Max Pam a remis à l'Université de Notre Dame une somme de mille dollars qui sera offerte à l'auteur du meilleur manuscrit traitant cette question : *How may the Religious element in the general education of children and youths be most effectively promoted?* Ce concours est international. Les manuscrits en langues étrangères doivent être accompagnés d'une traduction anglaise. Les mémoires seront adressés à The Max Pam Prize Contest, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, U. S. A. Les mémoires doivent être entre les mains des membres du comité au plus tard le 1er janvier 1911.

Revues. — Sous le titre de Saggi religiosi ressuscite le Rinnovamento qui avait cessé de paraître. Les Saggi religiosi seront publiés en fascicules sans date déterminée.

— Nous venons de recevoir la seizième année de L'Année Psychologique publiée à Paris, chez Masson & Cie, par Alfred Binet avec la collaboration de Larguier des Bancels, Dr Th. Simon, Beaunis, Bourdon, Bovet, Maigre, Stern. Voici les mémoires originaux contenus dans ce volume.

A. Binet : Le bilan de la psychologie en 1909 ; Les signes physiques de l'intelligence chez les enfants. — A. et A. Binet : Rembrandt. — B. Bourdon : Recherches tachistoscopiques. — Binet et Simon : Définition des principaux états mentaux de l'aliénation ; L'hystérie ; La folie avec conscience ; La folie maniaque dépressive ; La folie systématisée ; Les démences ; L'arriération ; Conclusions. — Binet : Le diagnostic judiciaire par la méhode des associations.

Bibliographie internationale de la jurisprudence. — Il vient de se fonder à Berlin un Institut international de bibliographie juridique. Les jurisconsultes les plus éminents d'Allemagne, d'Autriche et de la Confédération helvétique en font partie. Aidé par des collaborateurs de toutes les nations, cet Institut centralisera les innombrables publications de droit, les triera et les publiera systématiquement en fascicules mensuels ou en annuaires en y ajoutant des comptes rendus très succincts du contenu des différents travaux.

L'Institut prendra comme modèles l'*Internationale Institut für Sozialbibliographie* fondé en 1905, l'*Internationale Institut für Technobibliographie* fondé en 1908 et l'*Internationale Institut für Bibliographie der Medizin* créé en 1909. C'est le *Bibliographische Zentral-Verlag* G. m. b. H. qui est exclusivement chargé des publications de tous ces Instituts. Le premier fascicule de l'Internationale Rechtsbibliographie va prochainement paraître. Un bureau de renseignements bibliographiques fournira aux membres de l'Institut des résumés littéraires, des extraits, des copies et des traductions.

Publications nouvelles. — La maison Longmans, Green & Cº vient de publier en 2 volumes (21 s.) : *The Letters of John Stuart Mill*, avec une introduction de Hugh S. R. Elliot et une notice sur la vie privée de Mill par Marty Taylor.

— Le R. P. De Groot publie un ouvrage intitulé *Denkers van onzen tijd* (Amsterdam, Van Langenhuysen). On en trouvera plus haut une analyse.

— Paraît en français, chez Flammarion, *La philosophie de l'expérience*, par W. James.

— 5 août 1910. —

PROGRAMME DES COURS DE L'INSTITUT SUPERIEUR DE PHILOSOPHIE.

ANNÉE ACADÉMIQUE 1910-1911.

Président: S. DEPLOIGE. — Secrétaire: M. DEFOURNY.

Ire ANNÉE. — BACCALAURÉAT.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Chimie et l'Introduction à la Cosmologie*, lundi et jeudi de 8 h. à 9 1/2 h. et vendredi à 8 h., pendant le premier semestre. — *La Cosmologie*, lundi de 8 h. à 9 1/2 h., mardi à 8 h. et vendredi de 11 1/2 h. à 13 h., pendant le second semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Physique*, lundi, mardi, jeudi et samedi à 12 h., pendant le premier semestre. — *La Psychologie physiologique*, mercredi de 8 h. à 9 1/2 h. et jeudi de 11 h. à 12 1/2 h., pendant le second semestre. — *Exercices pratiques de physique*, une séance par semaine pendant le second semestre, aux jours et heures à déterminer.

M. Defourny, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *L'Économie politique*, lundi et mardi à 12 h., samedi à 8 h., pendant le second semestre.

L. Noël, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *L'Introduction à la Philosophie (Encyclopédie de la Philosophie)*, jeudi à 18 h., pendant le premier semestre. — *La Psychologie* (2e partie), jeudi et vendredi de 8 1/2 h. à 10 h., pendant le second semestre.

A. Michotte, Prof. extraord. de la Faculté de Médecine. *La Psychologie* (1re partie), mardi de 9 h. à 10 1/2 h., pendant le premier semestre. — *L'Introduction à la Psychologie physiologique*, vendredi à 15 h., pendant le premier semestre.

A. Meunier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Biologie générale*, samedi à 9 h., pendant toute l'année.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie*, mercredi de 11 1/2 h. à 13 h., pendant toute l'année.

IIe ANNÉE. — LICENCE.

COURS GÉNÉRAUX.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie. *Questions spéciales de Cosmologie : le Temps et l'Espace*, samedi à 9 h. pendant le premier semestre et mercredi à 11 h. pendant le second semestre.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Histoire de la philosophie médiévale* (2e partie) *et de la philosophie moderne*, vendredi de 15 h. à 16 1/2, h. pendant le premier semestre, et vendredi de 15 1/2 h. à 17 h. pendant le second semestre.

L. Noël, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *La Théorie de la connaissance* et la *Logique*, y compris l'*Analyse critique du traité* « de Veritate » *de S. Thomas*, lundi, mardi, mercredi et jeudi à 12 h., pendant le premier semestre. — *Questions spéciales de Logique* (cours de deux années), samedi de 11 1/2 h. à 13 h. pendant le second semestre.

A. Michotte, Prof. extraord. de la Faculté de Médecine. *La Psychologie physiologique*, mardi à 11 h., mercredi à 9 1/2 h. et jeudi à 10 1/2 h., pendant le premier semestre.

J. Forget, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Philosophie morale*, jeudi et vendredi de 9 h. à 11 1/2 h., pendant toute l'année.

N. Balthasar, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *La Métaphysique générale* et l'*Analyse critique du traité* « de Ente et Essentia » *de saint Thomas et du traité* « in Boët. de Trinit. », *lect. IIa inter opusc. S. T. op. 34*, lundi à 17 1/2 h., jeudi et vendredi à 16 1/2 h., pendant le premier semestre ; mercredi, jeudi et vendredi à 12 h., pendant le second semestre.

COURS SPÉCIAUX.

N. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Trigonométrie, Géométrie et Calcul différentiel*, 2 heures par semaine pendant toute l'année, aux jours et heures à déterminer.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie générales*, lundi et vendredi à 11 h., pendant le second semestre.

F. Kaisin, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Notions de minéralogie et de cristallographie*, mardi et mercredi à 8 h., pendant le premier semestre.

A. Cauchie, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Méthode d'heuristique et de critique historiques*, lundi à 15 h. et vendredi à 10 h., pendant le premier semestre.

M. Defourny, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *L'histoire des théories sociales : Les systèmes socialistes au XIXe siècle*, lundi, mardi et mercredi à 16 1/2 h., pendant le premier semestre.

IIIe ANNÉE. — DOCTORAT.

COURS GÉNÉRAUX.

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *Le Droit naturel*, mercredi et vendredi de 8 1/2 h. à 10 h., pendant le premier semestre. — *La Philosophie sociale*, mardi de 8 h. à 9 1/2 h. et vendredi de 8 1/2 h. à 10 h. pendant le second semestre.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres, *Questions spéciales de Cosmologie : le Temps et l'Espace*, cours indiqué ci-dessus.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'explication du traité* « De Anima » *de S. Thomas*, mercredi à 12 h., pendant le premier semestre et mardi à 11 h., pendant le second semestre. — *La Psychologie physiologique*, cours indiqué ci-dessus.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Histoire de la philosophie médiévale* (2e partie) *et de la philosophie moderne*, cours indiqué ci-dessus.

L. Noël, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *Questions spéciales de Logique* (cours de deux années), indiqué ci-dessus.

N. Balthasar, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée* (Première partie : Existence de Dieu), mardi et mercredi à 17 1/2 h., pendant le premier semestre.

L. Becker, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée*, lundi, mardi, mercredi, jeudi de 9 1/2 h. à 11 h., pendant le second semestre.

COURS SPÉCIAUX.

N. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Le Calcul intégral*, 2 heures par semaine pendant le premier semestre, aux jours et heures à déterminer.

E. L. J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Mécanique analytique*, vendredi et samedi à 11 h., pendant le premier semestre.

J. C. de la Vallée Poussin, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Méthodologie mathématique*, vendredi et samedi à 10 h., pendant le second semestre.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *Embryologie, histologie et physiologie du système nerveux*, jeudi de 11 h. à 13 h., pendant le premier semestre.

M. Defourny, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *L'histoire des théories sociales : Les systèmes socialistes au XIXe siècle*, cours indiqué ci-dessus.

CONFÉRENCES.

A) Le mercredi a 15 heures :

R. Lemaire. *Les origines de l'architecture chrétienne.*

R. Maere. *L'iconographie de la fin du moyen âge.*

J. Vandenheuvel. *La peinture religieuse en Italie : Raphaël.*

A. Thiéry. *La tapisserie flamande au XVe et au XVIe siècle.*

J. Destrée. *Les sculpteurs du moyen âge dans les anciens Pays-Bas. Ecole mosane. Ecole du Nord.*

E. Closson. *La polyphonie vocale depuis les origines jusqu'à la fin de l'école néerlandaise.*

M. De Wulf. *L'Esthétique et la philosophie de l'art.*

* * *

B) Le lundi a 15 heures :

L. Noël. *La psychologie religieuse.*

Ch. Jacquier. *Le problème de l'enseignement en France. Principes — Lois — Faits.*

C. Jacquart. *Statistique de l'état moral de la population : la criminalité.*

Ed. Servais. *Les œuvres sociales : Théorie — Législation — Pratique.*

H. Lebrun. *La crise du transformisme.*

G. Legrand. *Littérature : S. Augustin.*

COURS PRATIQUES.

Laboratoire de psychologie expérimentale, sous la direction de **A. Thiéry** et **A. Michotte**.

Laboratoire de chimie, sous la direction de **D. Nys**.

Conférence de philosophie sociale, sous la direction de **S. Deploige** et **M. Defourny**, le mardi à 17 1/2 h.

Séminaire d'histoire de la philosophie du moyen âge, sous la direction de **M. De Wulf**.

Séminaire de psychologie théorique et d'épistémologie, sous la direction de **L. Noël**.

Séminaire de psychologie expérimentale, sous la direction de **A. Michotte**.

Séminaire de métaphysique, sous la direction de **N. Balthasar**.

LISTE DES ÉTUDIANTS ADMIS AUX GRADES ACADÉMIQUES PAR L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

Session ordinaire de juillet 1910.

BACCALAURÉAT ORDINAIRE.

Avec grande distinction : MM. Muylle Jean, de Bruges. — Cerutti Nestor, de Chippis (Suisse).

Avec distinction : MM. Forel Joseph, de Villard (France). — Portych Théodore, de Zostz (Pol. russe). — Vogt Adalbert, de Kulstadt (Allemagne). — Bervoets Ernest, d'Anvers. — Hoffmann Siegfried, de Nieder-Flehenberg (Allemagne). — Jankowski Adam, de Pabianici (Pologne). — Croegaert Auguste, d'Anvers. — Van der Elst Guillaume, de Wespelaer. — Maliauskis Antoine, de Kretniya (Lithuanie). — Froidmont Eugène, de Millen-lez-Tongres.

D'une manière satisfaisante : MM. Mercier Charles, de Tourneppe. — Oteski Alexandre, de Matyzui (Pologne russe). — Van Ursel Ghislain, de Saint-Nicolas. — Remans Guillaume, de Genck. — Lust Henry, d'Eecloo. — Giudicelli Vincent, de Valle d'Orezza (Corse). — Reinis Mieceslos, de Modozorka (Lithuanie).

BACCALAURÉAT SPÉCIAL.

Avec grande distinction : MM. Van Keerbergen Jean, de Rhode-St-Genèse. — Beckers Léon, de Tirlemont. — Jonnart Albert, de Mons.

Avec distinction : M. Daumont Fernand, d'Anvers.

D'une manière satisfaisante : MM. Everaert Frans, de Capelle-au-Bois. — Boucart Fernand, de St-Gilles (Bruxelles). — Soille Fernand, de Jauche.

LICENCE ORDINAIRE.

Avec la plus grande distinction : M. Michalski Constantin, de Marte Danoka (Silésie).

Avec grande distinction : MM. Wallerand Gaston, de Seloignes. — Centner Adalbert, de Pirmassen (Allemagne). — Bailly Michel, de Gentinnes.

Avec distinction : MM. Roca Modeste, de Matara (Espagne). —

Pobozy Antoine, de La Karzan (Pologne russe). — Van Neufville Gabriel, de Tourcoing. — Moureau Emile, d'Eysden. — Christe Pierre, de St-Ursanne. — Van der Meulen Paul, de Brée.

D'une manière satisfaisante : M. Galdik Georges, de Ladznisky (Lithuanie).

LICENCE SPÉCIALE.

Avec distinction : M. Kuraïtis François, de Pavasijai (Lithuanie).

D'une manière satisfaisante : M. Galli Emile, de Castel-Nuovo (Italie).

DOCTORAT ORDINAIRE.

Avec grande distinction : M. Henry Joseph, de Jette-St-Pierre.

Avec distinction : MM. Nicolas Félix, de Marche. — Kestens Joseph, de Denderwindeke. — Delcourt Joseph, d'Andenne. — Clottens Frans, de Malines.

D'une manière satisfaisante : M. Ciesielski Joseph, de Plotzk (Pologne russe).

DOCTORAT SPÉCIAL.

Avec la plus grande distinction : M. Aveling Francis, de Londres.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Dr Theol. Jos. Adrian. — Psychologia des christlichen Glaubens nach der Darstellung der hl. Schrift. Erfurt, Körnersche Buchhandlung, 1910. — 1 Mk. 25.

Paul Archambault. — Emile Boutroux. Paris, Louis Michaud, 1910. — 2 fr.

Dr Valentino Bernardi. — La posizione del problema criteriologico. Estratto dalla Rivista d'apologia cristiana. Treviso, Tipografia cooperativa, 1910.

A. Binet. — L'année psychologique. Seizième année. Paris, Masson et Cie, 1910. — 15 fr.

David L. Bushnell. — The Choctaw of Bayou Lacomb S. Tammany Parish Louisiana. Washington, Government printing Office, 1909.

O. Daumont. — Les preuves, les principes et les limites de l'évolution. Bruxelles, Action catholique, 1909. — 0.50 fr.

O. Daumont. — Le problème de l'évolution de l'homme. Bruxelles, Action catholique, 1909. — 0.50 fr.

J. V. De Groot. — Denkers van onzen Tijd : Herbert Spencer, Em. Du Bois-Reymond, Louis Pasteur, Ferdinand Brunetière, John Henri Newman. Amsterdam, L. J. Veen et C. L. Van Langenhuyzen, 1910. — Br. 2.10 fl., rel. 3 fl.

Dr Giorgio del Vecchio. — Giuseppe D'Aguanno. Ein Nachruf. Sonderabdruck a. d. Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Bd. III. H. 3., 1910. Berlin und Leipzig, Dr Walther Rothschild, 1910.

Andrew Halliday Douglas. — The philosophy and psychology of Pietro Pomponazzi. Cambridge, University Press, 1910. — 7 s. 6 d.

Georges Dumesnil. — Les conceptions philosophiques perdurables. L'Amitié de France, t. 1, fasc. 2. Paris, Beauchesne et Cie, 1910. — 2 fr.

Nicola Franco. — La difesa del cristianesimo per l'unione delle chiese. Roma, M. Bretschneider, 1910. — 2.50 L.

R. Gillouin. — H. Bergson. Paris, L. Michaud. — 2 fr.

Adolf Gozdek. — Th. Campanellas Metaphysik. Doktordissertation. Posen, S. Adalbert Druckerei, 1909.

O. Habert. La religion de la Grèce antique. Paris, P. Lethielleux. — 4 fr.

Jan Ruusbroec. — Le livre des XII béguines. Traduction P. Cuylits. Bruxelles, A. Dewit, 1910. — 2.50 fr.

André Joussain. — Romantisme et religion. Paris, F. Alcan, 1910. — 2.50 fr.

Joseph Lahitton. — La vocation sacerdotale. Paris, P. Lethielleux, 1909. — 4 fr.

E. Peillaube. — Les images, essai sur la mémoire et l'imagination. Paris, M. Rivière et Cie, 1910. — 9 fr.

M. Pernot. — La politique de Pie X (1906-1910). Paris, F. Alcan, 1910. — 3,50 fr.

Ch. Sentroul. — O logar de Santo Anselmo na historia da philosophia. Annuario da faculdade livre de philosophia e lettras de S. Paulo, 2 Anno, 1909. Sao Paulo, Typographia Brazil de Rothschild and Cie, 1910.

J. B. Séverac. — Vladimir Soloviev. Paris, L. Michaud. — 2 fr.

Letters to his Holiness Pope Pius X by a Modernist. Chicago, Open Court publishing Co, 1910. — 5 s. 6 d.

Eugenio Di Carlo. — Per la dottrina e la storia della filosofia del diritto. Palermo, Societa editrice universitaria, 1910. — 2.50 L.

C. Van Malten. — De Voorloopers van het « Paysage intime », II. Overgedrukt uit de Studiën. Afl. no 1, Jaargang 42, Deel LXXIV. Amsterdam, C. L. Van Langenhuysen.

Le chanoine A. Bouyssonie. — Fixisme et transformisme. Extrait de la Revue du clergé français, 15 mai 1910. Paris, Letouzey et Ané, 1910.

Al. Riehl. — Fichtes Universitätsplan. Festrede gehalten an der königl. Universität zu Berlin. Berlin, Schade, 1910.

— 6 août 1910 —

X.

MORALE THOMISTE

ET

SCIENCE DES MŒURS.

Saint Thomas attribue à l'Ethique et à la Politique le caractère de sciences pratiques [1]).

Or, M. Lévy-Brühl n'admet d'abord point qu'aucune théorie morale du passé ait eu en fait un caractère scientifique : « Les morales théoriques n'ont jamais fait œuvre de science ni entrepris l'étude objective de la réalité morale. Préoccupées d'établir rationnellement ce qui doit être, elles ne s'attachent pas à l'étude patiente et minutieuse de ce qui est. Elles spéculent abstraitement sur les idées de bien, de mal, de mérite, de sanction, etc., tandis que, par un effort de dialectique déductive, les systèmes de droit naturel établissent gravement ce que doivent être la société, l'Etat, la famille, la propriété » [2]). — Au sens de M. Durkheim aussi, « toutes les constructions dialectiques, dans lesquelles se complaisent d'ordinaire les moralistes, ne sont que des jeux de logiciens » [3]).

Bien plus, il est impossible, d'après M. Lévy-Brühl, que

[1]) *Ethicorum*, II, 2, et *Politicorum*, Prologus.
[2]) L. Lévy-Brühl, *La morale et la science des mœurs*, pp. 48, 60, 66, 126.
[3]) E. Durkheim, *Réponse à une enquête sur la morale sans Dieu ;* dans La Revue, t. LIX, p. 306. Paris, 1905.

la morale théorique soit une science. Car la science n'a d'autre fonction que de connaître ce qui est ; la morale théorique au contraire est par essence législatrice : elle a pour fonction de prescrire. La dénomination de « science normative », usurpée par la morale, est contradictoire dans les termes [1]).

Examinons s'il faut souscrire, sans réserve, à cette double affirmation de M. Lévy-Brühl.

Un fait, reconnu et signalé par lui [2]), c'est l'existence, — avant l'apparition de toute théorie philosophique, — d'une morale spontanée. Une société a déjà atteint un certain degré de civilisation quand la science s'y organise ; mais elle n'a pu, à aucun moment de son évolution, se passer de règles morales et juridiques. Avant que ces règles devinssent un objet d'étude, elles s'imposaient déjà aux hommes, dans le milieu où elles se trouvent admises. La tâche du théoricien de la morale n'est donc pas nécessairement de prescrire ou de légiférer ; pour édicter des préceptes, il arrive même trop tard : c'est déjà fait. — A quelle tâche cependant peut-il encore s'adonner ?

A une œuvre d'historien, d'abord. Il recherchera, par exemple, l'origine du Code en vigueur, ses transformations éventuelles et les influences diverses qui les ont amenées : Investigation désintéressée, qui n'implique pas nécessairement chez son auteur le souci d'agir sur la conduite des hommes.

S'il en a le tempérament, il s'appliquera à donner aux préceptes déjà pratiqués un prestige nouveau, soit en les ramenant à quelques principes premiers considérés comme incontestables ; soit en en cherchant la source première dans l'intelligence et la volonté de Dieu ; soit, comme M. Durk-

[1]) *La morale et la science des mœurs*, pp. 10-14.

[2]) « Partout où existent des groupements humains, existent aussi entre leurs membres des relations morales, c'est-à-dire qu'il s'y présente des actes punis ou défendus et aussi des sentiments de blâme, d'admiration, de réprobation, d'estime, pour les auteurs de ces actes » (*La morale et la science des mœurs*, p. 215).

heim, en les présentant comme des émanations de la société, exaltée pour la circonstance à l'égal d'une divinité.

A-t-il des goûts de réformateur, il pourra signaler l'incohérence des dispositions entre elles, ou leur inadaptation au milieu transformé, ou l'absurdité de telles pratiques, ou la nocivité, non remarquée, de certains résultats.

Est-ce tout? Non. — Les efforts déployés par les hommes pour atteindre aux fins qu'ils poursuivent, produisent de l'activité, engendrent des habitudes, inspirent des lois, créent des œuvres. Pourquoi ne pas noter la conduite morale des individus et en enregistrer les conséquences ; suivre le fonctionnement des institutions et en acter les résultats ? Doit-on s'interdire *a priori* de supposer que, de la régularité observée dans la nature physique, il ne se retrouve rien dans le monde moral ? Là on recherche avec succès le rapport stable qui unit les phénomènes à leurs causes. Ne serait-il pas possible de déterminer aussi, fût-ce avec une précision moindre, les effets ordinaires des gestes humains, individuels et collectifs ?

Saint Thomas le pensait. L'objet de la science morale et sociale est précisément, d'après lui, de dégager, de l'enchevêtrement des contingences variables, le lien constant entre les pratiques suivies et les résultats obtenus. *In speculativis scientiis, sufficit cognoscere quae sit causa talis effectus. Sed in scientiis operativis, oportet cognoscere quibus motibus seu operationibus talis effectus a tali causa sequatur* [1]).

Dans quel but rechercher les effets qu'il est dans la nature des institutions morales et sociales de produire ?

Afin, répond-il, de substituer aux tâtonnements empiriques une pratique scientifique. Sans doute, avec du coup d'œil et du doigté, un éducateur pourra diriger la conduite, et un chef d'Etat, régler les démarches de ceux qui dépendent d'eux. Mais leurs injonctions et leurs impulsions seront

[1]) S. Thomas, *Ethicorum*, II, 2.

d'autant plus sûres qu'ils seront avertis par l'expérience systématisée des hommes et des choses. Mieux vaut se guider d'après des principes généraux, élaborés par une réflexion dûment informée, que d'après la seule intuition [1]).

Si une science morale est possible et utile, comment et par quel procédé l'édifier ?

Par la méthode d'observation, répond saint Thomas [2]). Ce seront les données, recueillies par l'examen assidu des phénomènes, qui en formeront le contenu. Ses principes constitutifs seront des lois ou vérités de fait dont l'existence se trouvera établie par une suffisante expérience : *In moralibus*, dit saint Thomas [3]), *oportet incipere a quibusdam effectibus consideratis circa actus humanos... quia oportet in moralibus accipere ut principium quia ita est ; quod quidem accipitur per experientiam et consuetudinem.*

L'acquisition de cette science morale exigera — il n'est pas superflu de le remarquer — un effort patient, une observation attentive et prolongée du caractère des hommes, des mœurs de la société, du jeu des lois, du mécanisme des institutions [4]).

Celui qui veut en outre utiliser les indications de la science pour exercer une action politique, celui-là ne doit pas, ajoute-t-il, se contenter des seules notions théoriques. Sans doute l'étude comparée des législations étrangères et des projets de réforme suggérés par les penseurs lui sera profitable. Mais il lui faut de plus et surtout l'expérience personnelle, la connaissance du monde, le maniement des affaires, la pratique du gouvernement [5]).

L'idée que les événements du monde moral ne sont pas abandonnés à l'arbitraire et au caprice ; qu'ils résultent,

[1]) *Ethicorum*, X, 15.
[2]) *Ibid.*, I, 3.
[3]) *Ibid.*
[4]) *Ibid.*, I, 4.
[5]) *Ethicorum*, X, 16, et *Politicorum*, II, 5.

au contraire, avec une régularité plus ou moins ponctuelle, de causes discernables, — cette hypothèse est considérée comme une conquête de la sociologie contemporaine et présentée comme son premier postulat. L'ignorance de la philosophie thomiste explique seule que la gloire de cette découverte se trouve attribuée à Auguste Comte. Assurément Comte affirme que les phénomènes sociaux sont assujettis à de véritables lois naturelles et, par conséquent, aussi susceptibles de prévision scientifique que tous les autres phénomènes quelconques [1]). Mais saint Thomas, en aristotélicien averti, concevait déjà — on vient de pouvoir s'en assurer — la possibilité d'une discipline appliquée à découvrir par la méthode d'observation les lois des faits moraux et sociaux.

Encore convient-il de noter que saint Thomas, plus avisé que maint sociologue contemporain, ne s'exagérait point la certitude des conclusions auxquelles on peut espérer aboutir.

Les faits humains, remarque-t-il, sont infiniment divers ; on est pratiquement obligé, pour les ramener à quelques types, de retenir seulement ceux qui se présentent comme les plus fréquents [2]).

La contingence est en outre tellement mêlée aux événements que les pronostics de la science sociale ne se vérifieront guère dans tous les cas, mais seulement la plupart du temps [3]).

Là où le déterminisme est plus rigoureux, par exemple dans les phénomènes astronomiques, on peut avec assurance prédire l'avenir. Mais le jeu du libre arbitre risque toujours, dans les actions humaines, de changer le résultat attendu ; aussi est-on ici réduit à la conjecture plus ou moins probable [4]).

[1]) A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 48e leçon.
[2]) *Summa theologica*, IIa IIae, q. 47, art. 3.
[3]) *Summa theologica*, Ia IIae, q. 96, art. 1, ad 3um.
[4]) *Summa theologica*, Ia, q. 86, art. 4, et q. 14, art. 13.

A la différence de saint Thomas, les auteurs de droit naturel du XVIIIe et du XIXe siècles, en particulier Rousseau et les spiritualistes cousiniens, n'ont eu nul souci d'étudier la réalité, d'en découvrir les propriétés, d'en pénétrer la nature. Ils croyaient d'une foi indéfectible en l'omniscience de la raison et en la toute-puissance de son interprète prétendu, le législateur. Persuadés de tenir le véritable idéal de la vie humaine, ils étaient convaincus que, par la rigueur de leur logique, ils en déduisaient les règles du Droit naturel. Révolutionnaires, l'idée ne leur venait point que, faute de posséder la plasticité qu'ils lui supposaient, la société pourrait bien ne pas se plier à leurs décrets. Conservateurs, ils ne soupçonnaient guère le caractère relatif des institutions dont ils affirmaient l'intangibilité.

On a réagi contre leur dédain systématique à l'endroit du réel. Les sociologues en particulier ont rappelé que, si l'on veut légiférer avec succès pour la société, il faut préalablement la connaître et, à cette fin, créer une physique sociale ou une science des mœurs.

Mais la réaction a égalé l'écart. Le droit naturel avait négligé l'étude des faits : cette étude deviendra l'objet d'une science nouvelle. Les moralistes faisaient de l'art sans préoccupation scientifique : on fera exclusivement de la science en se désintéressant de ses applications possibles. Bien plus, on affirmera qu'une science ne peut être normative, et, partant, qu'une science théorique de la morale est inconcevable [1]).

Il est compréhensible que, pour permettre à la science des mœurs de se développer, ses défenseurs l'isolent de l'art moral, au profit duquel elle fut trop longtemps sacrifiée. Mais il faut se tenir en garde contre l'entraînement d'une réaction même justifiée en principe et ne pas prendre pour une évidence un argument de polémiste.

[1]) Lévy-Brühl, *La science des mœurs et la morale*, p. 14.

Il n'y a nulle contradiction à appeler, comme le fait saint Thomas, la science morale une science pratique.

Elle est science en tant qu'elle renseigne sur les effets réguliers des habitudes, des lois, des institutions, c'est-à-dire en tant qu'elle donne la connaissance du réel.

Elle est appelée pratique, uniquement en considération des services qu'elle peut rendre : elle répond plus spécialement au besoin d'agir, tandis que la science spéculative répond davantage au besoin de savoir. *In speculativis scientiis non quaeritur nisi cognitio veritatis. In scientiis operativis, finis est operatio* [1]).

En dépit des apparences contraires, les sociologues partagent les préoccupations pratiques de saint Thomas. Dans l'idée de Comte, la sociologie devait fournir à l'art politique l'indication de moyens d'action efficaces et sûrs [2]). M. Durkheim, en proclamant son dessein de « faire la science de la morale », a soin d'ajouter : « Mais de ce que nous nous proposions avant tout d'étudier la réalité, il ne s'ensuit pas que nous renoncions à l'améliorer ; si nous séparons les problèmes théoriques des problèmes pratiques, c'est pour nous mettre en état de mieux résoudre ces derniers » [3]). M. Lévy-Brühl tiendra le même langage, quand il apportera à sa pensée des précisions nouvelles : Si le point de vue théorique, ou l'étude scientifique de la réalité donnée, doit être soigneusement séparé du point de vue pratique, c'est-à-dire de la détermination des fins et des moyens, c'est, dit-il, dans l'intérêt commun de notre savoir et de notre pouvoir. Mais le but reste double : il est de fonder une science de la nature morale et un art rationnel qui tire des applications de cette science [4]).

[1]) *Ethicorum*, II, 2. — Cfr. *Summa theologica*, Ia, q. 14, art. 16.
[2]) A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 48e leçon, t. IV, p. 408.
[3]) E. Durkheim, *De la division du travail social*, 1re éd., préface, p. III.
[4]) L. Lévy-Brühl, *Réponse à quelques critiques*, dans Revue philosophique, juillet 1906, p. 11.

Si les sociologues affirment que leurs recherches seront « désintéressées et toutes théoriques » et « n'auront d'autre fin directe et immédiate que l'acquisition du savoir » [1]), c'est seulement par tactique, pour mieux manifester la nécessité de rompre avec des errements persistants.

Assurément, dans leur plan de travaux, il est des investigations dont on n'aperçoit pas encore quelle utilité l'art moral pourrait en recueillir. C'est le cas, par exemple, de la dissertation de M. Durkheim sur les origines de la prohibition de l'inceste, où il se flatte d'éclairer les dispositions du Code civil défendant les mariages entre parents, par ce qu'il se représentait comme étant les croyances totémiques des primitifs [2]).

Mais une distraction individuelle ne doit pas faire oublier l'idée inspiratrice du mouvement sociologique. Ses promoteurs ont eu et gardent la louable ambition de réparer une grave lacune du droit naturel. Ils désirent connaître le mieux possible la société, avant de lui prescrire des règles. La sociologie ne constitue dans leur pensée que la substructure d'un édifice dont la politique leur apparaît comme le faîte. L'une est le prolongement de l'autre. Les deux forment un bloc.

Ils sont revenus, sans s'en douter, à la conception thomiste. Leur science des mœurs + leur art rationnel = la *scientia practica* de saint Thomas.

*
* *

La protestation de la Sociologie contemporaine contre la méthode du Droit naturel peut inscrire à son actif un premier résultat : L'utilité d'une étude des faits moraux

[1]) Lévy-Brühl, *La science des mœurs et la morale*, pp. 9 et 33.
[2]) E. Durkheim, *La prohibition de l'inceste et ses origines.* — M. Frazer, dans *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 100 (Londres, 1910), fait la critique de la théorie de M. Durkheim.

et sociaux — de la *scientia moralis* de saint Thomas — n'est plus contestée sérieusement par personne.

Toutefois le désaccord subsiste sur l'étendue des services que la science pourra rendre à l'art moral et social. Tous reconnaissent que, dans la mesure où elle découvrira les lois des phénomènes, elle fournira à l'action des directions précieuses, en déconseillant les pratiques inefficaces, en recommandant les moyens sûrs. Mais, pourra-t-elle faire plus que de suggérer des renseignements profitables à celui qui est déjà décidé à agir ? Ou devra-t-elle se contenter d'indiquer les voies possibles, sans intervenir dans le choix du terme ? Il y a une science des moyens, tous le concèdent. Y a-t-il, peut-il y avoir une science des fins ?

C'est, disait un jour, M. Espinas, le plus difficile problème de la sociologie [1]) ?

Voyons comment il est résolu par M. Durkheim, d'un côté, et par saint Thomas, de l'autre.

M. Durkheim a une véritable phobie des fins. Elle lui fut inoculée par Auguste Comte.

La politique métaphysique du XVIIIe siècle — telle est la thèse de Comte — a lancé la France à la poursuite de chimères extravagantes. Le nouvel ordre social est fondé sur des principes anarchiques. L'auteur responsable de l'aventure est Rousseau, avec sa méthode où l'imagination prédomine au détriment de l'observation [2]).

Déplorant que, pour leur malheur, les Français continuent à croire au *Contrat social* [3]), M. Durkheim commencera par prendre le contre-pied des principes de Rousseau.

[1]) A. Espinas, *Etudes sociologiques en France* (Revue philosophique, t. XIV, p. 517).

[2]) A. Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société. — Cours de philosophie positive*, 46e et 48e leçons. — *Considérations sur le pouvoir spirituel.*

[3]) E. Durkheim, *La philosophie dans les universités allemandes*, dans Revue internationale de l'enseignement, Paris, 1887, t. XIII, p. 338.

Celui-ci exaltait la liberté comme le plus grand bien de tous et la fin nécessaire de tout système de législation (*Contrat social*, Livre II, chapitre 11) : M. Durkheim soutiendra que « la liberté n'est pas un bien absolu dont on ne saurait jamais trop prendre » [1]), et il prouvera la nécessité d'une réglementation [2]). Rousseau estimait que l'homme est naturellement bon ; s'il est devenu méchant, c'est que la société l'a dépravé [3]) : M. Durkheim considère l'enfant qui entre dans la vie comme un être « égoïste et asocial » ; la société le rend, par l'éducation, « capable de mener une vie morale, et crée en lui un homme nouveau fait de tout ce qu'il y a de meilleur en nous » [4]). Dans le système de Rousseau, « il importe qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat » (*Contrat social*, Livre II, chapitre 3) : M. Durkheim dénoncera comme « une véritable monstruosité sociologique, une société composée d'une poussière infinie d'individus inorganisés qu'un Etat hypertrophié s'efforce d'enserrer et de retenir » [5]) et il réclamera le rétablissement des corporations [6]).

Par une généralisation excessive, il étendra ensuite aux moralistes de tous les temps la réprobation encourue par Rousseau. Tandis que M. Lévy-Brühl s'étonne de leur timidité intellectuelle, M. Durkheim les traite de novateurs, sinon de révolutionnaires [7]) ; et il assure que la sociologie

[1]) *Leçon d'ouverture du cours de science sociale*, dans Revue internationale de l'enseignement, t. XV, p. 37.

[2]) *De la division du travail social*, pp. 356 et 380. *Le suicide*, p. 272 et suiv.

[3]) J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.*

[4]) *Pédagogie et sociologie*, p. 47.

[5]) *De la division du travail social*, 2e éd. Préface, p. XXXII.

[6]) *Ibid.* et *Le suicide*, p. 434 et suiv.

[7]) « La spéculation morale des philosophes ne s'est jamais donné pour but de traduire fidèlement une réalité morale déterminée. L'ambition des philosophes a bien plutôt été de construire une morale nouvelle, différente, parfois sur des points essentiels, de celle que suivaient leurs contemporains ou qu'avaient suivie leurs devanciers. Ils ont été plutôt des révolutionnaires et des iconoclastes » (E. Durkheim, *Détermination du fait moral*, p. 196).

« Les philosophes, dit au contraire M. Lévy-Brühl, tiennent à ne pas

nous prémunira contre leurs entreprises subversives en nous communiquant « un esprit sagement conservateur » [1]).

Enfin, quelque usage qu'ils fassent de leur méthode, il ne négligera pas une occasion de la condamner. Raisonnant, dit-il, comme s'il s'agissait de trouver le principe d'une législation morale à instituer de toutes pièces, les moralistes commencent par formuler une certaine conception de l'idéal moral ; mais ce point de départ est un pur postulat de la sensibilité individuelle, car chacun érige en fin dernière quelque desideratum particulier [3]). Or, « si le désirable doit être déterminé par une sorte de calcul mental, aucune borne ne peut être assignée aux libres inventions de l'imagination. Le but de l'humanité recule donc à l'infini, décourageant les uns, enfiévrant au contraire les autres qui, pour s'en rapprocher, se précipitent dans les révolutions » [2]).

L'abus qu'on a pu faire des « fins », n'est pas la seule raison de l'aversion que M. Durkheim éprouve à leur endroit. Sa pensée maîtresse est de faire admettre qu'une science sociologique est possible. Pour le prouver, il postulera tout simplement le déterminisme social : « Il faut, dit-il, affirmer l'unité de la nature et renoncer à considérer l'humanité comme un monde à part, soustrait au déterminisme. Les faits sociaux doivent être traités comme des phénomènes naturels soumis à des lois nécessaires [4]) ».

être désavoués par la conscience morale commune... L'auteur ne se sent tranquille que si les principes généraux formulés par lui sont, pour ainsi dire, acceptés d'avance par la conscience commune... Il ne se rencontre guère de doctrine morale qui ose se déclarer ouvertement en désaccord, sur les questions de pratique, avec la conscience morale de son temps... Tous prennent garde de choquer par leurs préceptes, la conscience morale de leur temps » (L. Lévy-Brühl, *La morale et la science des mœurs*, p. 38).

Ces deux jugements ne se ressemblent que par un égal dédain de la précision. En fait, le premier s'applique à Rousseau ; le second, aux spiritualistes cousiniens.

[1]) *De la division du travail social*, 1re édition. Préface, p. V.

[2]) *Ibid.*, 2e édition. Introduction, p. 7. — *Le suicide*, p. 369.

[3]) *Les règles de la méthode sociologique*, pp. 92-93.

[4]) *Sociologie et sciences sociales*, pp. 466 et 485.

Ceux qui n'ont pas compris cela, n'ont pas, à son avis, fait œuvre scientifique. Tel Wagner admettant que la volonté humaine, dirigée vers un but défini, donne à l'économie sociale sa forme intentionnellement déterminée [1]) ; tel Schaefflé, considérant les phénomènes moraux et sociaux comme conscients et réfléchis [2]) ; tel Ihering, prenant la cause finale pour le grand moteur de notre conduite [3]). Le plus souvent, dit M. Durkheim, nous ignorons les motifs véritables de notre action [4]). En tout cas, la cause d'une institution ne saurait consister dans une représentation anticipée de ses effets [5]). Tout dans la vie sociale se passe mécaniquement [6]). Il faut donc renoncer à deviner la fin en vue de laquelle une institution aurait été créée, et en rechercher seulement la cause efficiente et la fonction [7]).

Mais ce déterminisme, — dont l'expression parfois s'adoucit [8]) — M. Durkheim l'abandonne entièrement quand il n'est plus tenu de garder l'attitude de fondateur ou de restaurateur de la sociologie scientifique. Sur le terrain des réalités pratiques, il se retrouve finaliste authentique ; et on le surprend, exprimant à sa façon le vieux brocard thomiste : *Oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint* [9]). « Nous avons besoin, dira-t-il, de savoir où nous allons ou tout au moins de savoir que nous allons quelque part » [10]). « Il est nécessaire que, non seulement de loin en loin, mais à chaque instant de sa vie, l'individu puisse se rendre compte que ce qu'il fait va vers un but. Pour que son existence ne lui paraisse pas vaine, il faut

[1]) E. Durkheim, *La science positive de la morale en Allemagne*, p. 45.
[2]) *Ibid.*, p. 48.
[3]) *Ibid.*, p. 51.
[4]) *Ibid.*, p. 137.
[5]) *De la division du travail social*, p. 211.
[6]) *Ibid.*, pp. 253 et 327.
[7]) *Les règles de la méthode sociologique*, p. 117.
[8]) *Ibid.*, Conclusion.
[9]) S. Thomas, *Summa theologica*, Ia IIae, q. 1, art. 1.
[10]) *La morale en Allemagne*, p. 141.

qu'il la voie, d'une façon constante, servir à une fin qui le touche immédiatement » [1]).

De là à devenir moraliste et réformateur social, il n'y a qu'un pas. Il sera lestement franchi. Aux individus M. Durkheim prêchera la limitation des passions, condition du bonheur [2]). Aux sociétés, désagrégées par le libéralisme, il indiquera le remède du retour au régime corporatif [3]). Pour réaliser une justice supérieure, il proposera la suppression de l'hérédité [4]).

Dans tous ces cas il poursuit une fin, — tantôt le bien-être de l'homme, tantôt celui de la collectivité. S'étant fait son idée du bien individuel et de la perfection sociale, il déduit de cet idéal ses préceptes ou il en rapproche comme de leur norme les institutions existantes. Ce qui rend l'homme heureux du bonheur qu'il rêve pour lui, est recommandé. Ce qui ne donne point satisfaction aux besoins sociaux, tels qu'il les conçoit, est condamné.

C'est exactement le procédé habituel des moralistes, que M. Durkheim décrivait en ces termes : « D'ordinaire, pour savoir si un précepte de conduite est ou non moral, on le confronte avec une formule générale de la moralité que l'on a antérieurement établie ; suivant qu'il en peut être déduit ou qu'il la contredit, on lui reconnaît ou non une valeur morale ». — « Nous ne saurions, ajoutait-il alors, suivre cette méthode » [5]).

Pour s'excuser de l'avoir suivie et justifier du même coup les autres, il dira peut-être que, de son aveu, la sociologie n'est pas encore en état de nous guider efficacement [6]) et il rappellera qu'au moins « tous ses efforts personnels tendent à tirer la morale du subjectivisme sentimental où elle s'attarde » [7]).

[1]) *Le suicide*, p. 429.
[2]) *Ibid.*, p. 272 et suiv.
[3]) *De la division du travail social*, 2e édition, Préface.
[4]) *Ibid.* et p. 367 et suiv.
[5]) *La division du travail social*, 1re éd., p. 4.
[6]) *De la division du travail social*, 2e édit., p. 331.
[7]) *Détermination du fait moral*, p. 176.

Il serait injuste, en effet, de ne pas reconnaître ces efforts. M. Durkheim croit que la science peut plus que de nous renseigner sur ce qui est possible et impossible [1] : elle peut nous aider à trouver le sens dans lequel nous devons orienter notre conduite [2]. Il est persuadé qu'elle est capable non seulement de nous révéler comment les causes produisent leurs effets, mais de nous dire quelles fins doivent être poursuivies [3] ; et, fort de cette conviction, il a, en vue surtout d'éclairer la pratique, esquissé sa théorie du normal et du pathologique [4].

Rappelons-la sommairement.

Etant donné que, pour les sociétés comme pour les individus, la santé est bonne et désirable, le problème consiste, suivant M. Durkheim, à trouver un critère « objectif » qui permette de distinguer « scientifiquement » la santé de la maladie dans les divers ordres de phénomènes sociaux. Ce critère c'est le degré de généralité des faits : Un fait moral, par exemple, est normal pour un type social déterminé, quand on l'observe dans la moyenne des sociétés de cette espèce. « Nous ne croyons pas, dit M. Durkheim, que jamais on se soit systématiquement astreint à décider du caractère normal ou anormal des faits sociaux d'après leur degré de généralité. C'est toujours à grand renfort de dialectique que ces questions sont tranchées ». Toutefois la généralité n'est, observe-t-il, qu'une présomption de normalité. Il faut vérifier si le phénomène, dont la « généralité » et par conséquent la « normalité de fait » se trouvent établies par l'observation, est utile à l'organisme ou nécessairement impliqué dans la nature de l'être, c'est-à-dire « normal en droit ». C'est ainsi que l'état d'invidualisme et d'anomie, général pourtant dans les sociétés

[1]) E. Durkheim, *Crime et santé sociale*, p. 523.
[2]) *De la division du travail social*, 1re éd., Préface.
[3]) *Les règles de la méthode sociologique*, p. 60.
[4]) *Ibid.*, chapitre III ; *De la division du travail social*, 1re édit., p. 33 et suiv.

européennes contemporaines, lui apparaît comme un cas pathologique [1]).

L'examen de ces règles, relatives à la distinction du normal et du pathologique, suggère trois réflexions.

1° Saint Thomas considérait déjà la généralité d'un jugement, d'un sentiment, d'un désir, d'une pratique, comme un indice probable de normalité : *Id quod invenitur in omnibus aut in pluribus videtur esse ex inclinatione naturae... Illud enim in quod omnes vel plures consentiunt, non potest esse omnino falsum* [2]).

2° M. Durkheim recherchait un critère « objectif » qui permît de distinguer « scientifiquement » la santé de la maladie, le normal du pathologique ou, — pour parler ainsi que tout le monde, — le bien du mal.

Il s'arrête un instant, comme en présence d'une découverte importante, devant le critère de la « généralité ». Mais, vérification faite, il se trouve que le symptôme n'est pas probant, car « la conscience morale des sociétés est sujette à se tromper » [3]).

Ce n'est qu'une déconvenue, et elle peut arriver à tout chercheur.

L'aventure devient plaisante quand, cherchant autre chose, M. Durkheim remet la main, sans paraître s'en douter ou sans vouloir l'avouer, sur la vieille recette des moralistes.

Pour ceux-ci, une règle ou une institution — fût-elle habituellement pratiquée ou généralement admise — n'est moralement bonne que si elle est, à titre de moyen utile ou nécessaire, en connexion avec une fin désirable ou obligatoire.

M. Durkheim adopte tout simplement leur procédé téléo-

[1]) *De la division du travail social,* 2e édit., Préface, p. VI et p. 27.
[2]) *Ethicorum*, L. VII, l. 13.
[3]) *Division du travail social,* 1re éd, p. 33.

logique, quand il veut vérifier si une institution, normale en fait parce que générale, est aussi normale en droit. Il condamne, par exemple, le libéralisme économique, — tout « général » et répandu qu'il soit, — parce que ce régime ne procure pas à la société ce que M. Durkheim estime être un bien : « l'état d'anomie juridique et morale où se trouve actuellement la vie économique, est un phénomène morbide, parce qu'une telle anarchie va contre le but même de toute société ; la société est intéressée à ce que l'ordre et la paix règnent, elle ne peut pour vivre se passer de cohésion et de régularité, elle a besoin d'harmonie et de solidarité »[1]).

3° La science, assurait M. Durkheim, peut nous dire quelles fins doivent être poursuivies.

Il s'agit, dit-il, avant tout, de nous faire vivre en état de santé : voilà l'idéal à réaliser, l'objectif à atteindre. La « santé » doit d'ailleurs s'entendre largement : « pour l'homme cultivé, elle consiste à satisfaire régulièrement les besoins les plus élevés tout aussi bien que les autres, car les premiers ne sont pas moins que les seconds enracinés dans sa nature »[2]).

Mais cette fin suprême du vouloir qu'est la santé, il ne démontre point que la science en impose le désir. — Et c'est cela précisément qu'il eût fallu démontrer. Il se contente d'affirmer, de supposer ou de postuler que, « pour les sociétés comme pour les individus, la santé est bonne et désirable ». Il ne prouve point ce qu'il se flattait de prouver.

La cause de son échec est manifeste. Il s'est aventuré dans une tentative impossible, en exigeant de la science, qu'il définit « la connaissance du réel », un concours qui dépasse ses forces.

Il est au pouvoir de la science, telle qu'il la définit, de nous apprendre les résultats habituels d'une pratique

[1]) *De la division du travail social.* Préface de la seconde édition, p. VI et p. 27.
[2]) *De la division du travail social*, 2e éd., pp. 331-332.

adoptée, les effets ordinaires d'un régime suivi. Si nous désirons ces résultats, si nous voulons ces effets — et qu'en outre nous ayons le souci d'être conséquents avec nous-mêmes — nous nous en tiendrons à la pratique ou au régime dont l'efficacité est scientifiquement établie.

Mais la science, en tant qu'elle est simplement la connaissance du réel, — ne peut imposer l'obligation de vouloir la santé. Le désir de la santé, ou plutôt les différents besoins de la nature individuelle et sociale que M. Durkheim enveloppe dans ce mot, préexistent. Ce sont eux qui provoquent les recherches de la science ; celle-ci ne fait que mettre ses renseignements à leur disposition [1]).

La science sert à toutes fins, à faire vivre, mais aussi à faire mourir. Les uns vivent hygiéniquement ; les autres tuent scientifiquement.

La sociologie aura beau étaler les résultats du libéralisme économique, elle ne modifiera pas la politique de ceux qui aiment quand même ces conséquences, c'est-à-dire qui préfèrent la lutte à la paix, la liberté à la réglementation.

Certes, des individus changeront parfois de conduite à la suite d'une démonstration scientifique ; ils deviendront abstinents quand l'hygiéniste leur aura révélé les suites de l'alcoolisme ; ils renonceront peut-être à la pratique néo-malthusienne quand le démographe leur en aura appris les répercussions. Mais la science ne crée pas le désir des fins que se proposeront désormais les convertis. Jadis étouffé par d'autres, devenus plus impérieux, ce désir était resté latent. Le sachant contrecarré ou menacé, on l'examine, on le compare avec ses rivaux. Mais le choix qui interviendra, la science ne le dicte pas ; elle ne détermine pas la préférence. Elle a été simplement le fait nouveau qui est venu provoquer la revision d'un jugement de valeur.

En somme, l'attitude de M. Durkheim en face du problème des fins n'est pas caractérisée par une parfaite cohé-

[1]) *Ethicorum*, III, l. 8, et *Sum. Theol.*, Ia IIae, q. 14, art. 6.

rence. Déterministe en théorie et par système, il est finaliste en pratique et par nécessité. Sociologue de profession, il est moraliste par goût. Contempteur hautain d'une méthode, il s'oublie à en user copieusement. Inventeur prétendu d'une théorie nouvelle, il échoue net à l'heure de la démonstration.

Comment saint Thomas résout-il le problème des fins de l'action ?

Il prend pour point de départ la constatation d'un fait. Il observe qu'en délibérant sur une décision à prendre, nous nous appuyons toujours à un principe qui, pour l'heure du moins, n'est pas contesté. Ce principe n'est pas une proposition dont l'objet est d'énoncer ce qui est vrai : c'est un jugement de valeur ; il affirme que telle fin est bonne, désirable, obligatoire, ou le contraire. Il constitue la majeure d'un syllogisme dont la mineure sera une vérité de fait, à savoir que tel moyen assure, ou non, dans des conditions déterminées, l'obtention de la fin voulue [1]).

De certains de ces principes, saint Thomas dit qu'ils sont « premiers », analogues aux critères suprêmes de l'ordre spéculatif [2]). C'est d'eux que nous partons quand nous voulons agir : ils indiquent la direction. C'est à eux que nous retournons en cas d'hésitation : ils restent la norme permanente [3]).

Ils sont, dit-il encore, indémontrables [4]). Ils portent leur valeur en eux-mêmes et ne la tiennent pas d'ailleurs. Nous y adhérons spontanément [5]). Ce ne sont pas de laborieux acquêts de la raison pratique. Ils constituent son bien propre ; on la conçoit si peu sans eux, que volontiers on les dirait innés [6]).

[1]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, q. 76, art, 1, et q. 90, art. 1, ad 2um.
[2]) *Ibid.*, Ia IIae, q. 94, art. 2.
[3]) *Ibid.*, Ia, q. 79, art. 8.
[4]) *Ibid.*, Ia IIae, q. 91, art. 3, et *Ethicorum*, L. V, l. 12.
[5]) S. Thomas, *De Veritate*, q. 16, art. 1.
[6]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, q. 51, a. 1, arg. s. c., q. 63, a. 1, et IIa IIae, q. 47, a. 6.

D'où viennent-ils cependant, car tout a une cause ?

Ils naissent de nos besoins devenus conscients, de leurs exigences ressenties et reconnues.

Du fond de notre être jaillissent des aspirations, émergent des tendances. Ces désirs que nous éprouvons, ces inclinations que nous constatons, nous donnent l'idée de bien. Nous appelons bon ce qui répond à ces aspirations, ce qui satisfait ces tendances. Et si nous voulons rendre raison d'une décision ou d'une démarche, nous la justifierons en disant qu'elle nous a semblé bonne. Le principe qu'il faut vouloir et faire le bien, apparaît à l'analyse comme le premier et le plus général principe de la raison pratique [1]).

Formule vide, dira-t-on. Soit. Mais il suffira de faire attention aux différents besoins, de distinguer les inclinations, de classifier les biens auxquels les hommes tendent, pour donner à la formule un contenu ; pour expliciter la norme suprême en plusieurs autres, générales encore mais déjà plus précises ; pour déterminer les fins naturelles du vouloir et de l'agir ; pour retrouver enfin ces principes d'une valeur indiscutée auxquels nous faisons toujours appel en justifiant nos décisions et qui forment la majeure de nos syllogismes pratiques [2]).

C'est ainsi que procède saint Thomas. Il ne se contente pas de noter l'universalité de la tendance au bonheur et du désir du bien en général ; il fait le relevé des aspirations qui se font jour communément dans l'espèce humaine et il en signale qui s'observent, pour ainsi dire sans exception, partout, toujours, et chez tous.

Celles-là renseignent évidemment sur le fonds intime du sujet qui les éprouve. Elles découvrent son mode d'être constant, sa manière propre d'agir et de réagir, sa préoccupation dominante. Elles sont l'être lui-même, s'affirmant avec ses nécessités ; clamant ce qu'il veut avoir, ce

[1]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, q. 94, art. 2.
[2]) *Ibid.*

qu'il doit devenir ; tendant d'un effort spontané vers l'état de perfection qu'il se sent capable d'atteindre. Elles ne lui ont pas été suggérées incidemment. Elles étaient en lui dès l'origine. Leur existence s'impose comme un fait primitif.

Sans doute la réflexion doit, avec le concours de l'expérience et de la science, régler nos tendances. Et même nous n'agissons en hommes que dans la mesure où nous subordonnons notre conduite à une direction intelligente [1]). Mais la raison ne peut formuler un précepte quelconque que si elle est déjà informée [2]). Pour guider l'être, qui se fie à elle, dans la voie qui est la sienne, elle doit connaître le terme de son effort spontané ; sinon, obéissant à d'autres sollicitations, elle risque de lui faire un sort fatal ou de l'acheminer vers une destinée chimérique. Elle n'assurera au vouloir délibéré sa nécessaire rectitude que si elle prend elle-même pour point de départ et pour point d'appui les inclinations naturelles de l'être [3]). Tandis qu'elle s'en inspire, elle formule ces principes généraux, premiers et indémontrables, qui sont impliqués dans nos jugements moraux et auxquels les règles particulières empruntent leur valeur.

Sans peut-être avoir eu l'intention de faire une analyse exhaustive, saint Thomas énumère une série d' « inclinations naturelles » dont la pression amène la raison à formuler ces propositions normatives. C'est d'abord une tendance, commune à tous les êtres existants : l'instinct de conservation ou le vouloir vivre selon sa nature propre. C'est ensuite l'instinct sexuel et le désir de se survivre que l'espèce humaine partage avec les espèces animales et qui assurent leur perpétuité. C'est encore — et ceci est spécial aux humains — l'instinct social et le besoin d'entr'aide.

[1]) *Sum. Theol.*, Ia IIae, q. 94, art. 1 ; q. 71, art. 2 et *Ethicorum*, II, 2.

[2]) « Comment est-il possible, dit très justement M. Durkheim, que la raison pure, sans se servir de l'expérience, recèle en elle une loi qui se trouve régler exactement les relations domestiques, économiques, sociales ? » (E. Durkheim, *Morale en Allemagne*, Rev. philos., t. 24, p. 276).

[3]) *Ethicorum*, L. VI, l. 2.

C'est, en général, le développement de nos facultés et notamment celui de l'intelligence éprouvant le besoin de savoir et aspirant à la connaissance du vrai [1]).

L'office de la raison est d'acheminer ces tendances à leur terme. Mais, avant tout examen des voies et moyens, elle reconnaît l'importance décisive de leur direction initiale [2]). Pour s'assurer à elle-même un fil conducteur dans le dédale des sentiers de la vie, elle affirme une fois pour toutes que c'est dans le sens de ces inclinations spontanées qu'il faudra marcher [3]). Elle proclame bon et désirable ce qui sera prouvé être un moyen de réaliser une de ces fins naturelles. Elle réprouve ce qui entrave le développement de l'être dans le sens de sa nature [4]).

Ainsi, par exemple, de ce que la vie en société est naturelle, la raison conclut qu'il faut vouloir tout ce qui est une condition indispensable de l'existence collective, tout ce qui procure la paix, assure l'ordre, maintient la justice et favorise le progrès [5]). Il lui restera à déterminer — nous verrons bientôt comment et par quelle méthode — les moyens de réaliser dans la mesure du possible ces buts généraux.

Les fins de l'action humaine ne sont donc pas, dans la conception thomiste, un idéal en dehors de toute prise, une vaine chimère, une utopie décevante. Elles sont le terme vers lequel le sujet s'achemine d'un mouvement spontané, le but auquel il tend naturellement. Elles sont formées des biens qui manquent à l'être, qu'il est capable d'acquérir, et dont, en développant ses virtualités, il s'assurera la possession et la jouissance. Au terme de l'effort, nécessaire mais possible, elles constituent l'état de perfection, et se confondent avec l'être pleinement épanoui et

[1]) *Summa theologica*, Ia IIae, q. 94, art. 2 et q. 10, art. 1.
[2]) *Ibid.*, q. 58, art. 5.
[3]) *Ibid.*, q. 57, art 5, ad 3um et q. 58, art. 5, ad 1um.
[4]) *Ibid.*, q. 94, art. 2.
[5]) S. Thomas, *Summa contra Gentiles*, L. III, cap. 129.

devenu vraiment lui-même. Ce n'est pas l'imagination qui les invente, ni la fantaisie qui les conçoit, ni le caprice qui les crée. Elles sont la nature même de l'être s'efforçant vers le mieux-être en suivant ses impulsions profondes. Elles s'imposent à la conscience comme une réalité vivante; elles dictent leurs exigences à la raison ; et celle-ci tâche de les traduire en préceptes de vie. Ces préceptes forment l'ossature des morales élaborées par les hommes. C'est dans ces corps de règles spontanées que le philosophe, loin de les inventer, les découvre comme une donnée réelle.

Pour qui se donne de près le spectacle du désarroi des sociologues contemporains aux prises avec le problème des fins de l'action, la théorie thomiste présente plus qu'un intérêt archéologique. Elle est oubliée sans doute, ignorée assurément, méprisée peut-être de parti pris ; mais elle n'est pas dépassée. On n'a pas inventé mieux ; on n'a même rien découvert qui puisse la remplacer.

Et pourtant il faut trouver une solution. Cela est indéniable ; et il importe de l'acter, pour empêcher désormais les faux-fuyants.

Impossible, en effet, d'échapper au problème téléologique par une simple profession de foi déterministe. Le déterminisme peut être une pose ; il ne saurait être une position tenable. L'un après l'autre ses partisans en conviennent.

Rien de plus facile à comprendre si l'on se reporte aux origines. Le déterminisme sociologique fut primitivement une attitude réactionnaire, un geste de protestation contre la politique des législateurs de la Révolution française. Ceux-ci « concevaient les phénomènes sociaux comme indéfiniment et arbitrairement modifiables » ; ils « supposaient l'espèce humaine dépourvue de toute impulsion spontanée et toujours prête à subir passivement leur influence » [1]). Dans leur impuissance à créer un ordre social stable,

[1]) A. Comte, *Cours*, t. IV, p. 306 ; cfr. *Plan*, p. 84.

Auguste Comte vit la preuve qu'ils avaient méconnu l'existence d'une nature sociale, réglée par des lois comme la nature physique. Et, avant même d'avoir découvert de ces lois, il affirma qu'il doit y en avoir. Toutefois, en énonçant le postulat du déterminisme sociologique, il proclamait simplement qu'il fallait briser avec la méthode du droit naturel du XVIIIe siècle [1]) ; et il n'était nullement dupe de ses déclarations déterministes, si catégoriques fussent-elles parfois [2]). « Toute intelligence convenablement organisée saura, disait-il, éviter de confondre la notion scientifique d'un ordre spontané avec l'apologie systématique de tout ordre existant. La philosophie positive ne prétend pas que l'ordre établi spontanément ne présente point de graves et nombreux inconvénients modifiables à un certain degré par une sage intervention humaine. Les phénomènes sociaux sont les plus modifiables de tous et ceux qui ont le plus besoin d'être utilement modifiés » [3]).

Les disciples de Comte en sont toujours au même point que lui. Leur déterminisme sociologique est le reniement d'une méthode et l'affirmation de leur volonté d'en adopter une nouvelle ; il signifie qu'ils croient en attendant de voir ; qu'ils soupçonnent l'existence de lois sociales et ne désespèrent pas de les mettre au jour. Mais il n'implique point le renoncement fataliste à l'action, l'abandon résigné à l'événement.

Voici comment M. Levy-Brühl exprime, sobrement, la

[1]) Au lieu de « construire d'un seul jet toute l'économie d'un système social » (Comte, *Plan*, p. 61), avec « la persuasion que l'homme est doué d'une puissance d'action indéfinie sur les phénomènes » (Comte, *Plan*, p. 82), il faut « déterminer par l'observation le système social que la marche de la civilisation tend à produire, en envisageant l'espèce humaine comme assujettie à une loi naturelle de développement » (Comte, *Plan*, pp. 101-102) et en ayant toujours le « sentiment fondamental qu'il y a un mouvement social spontané » (Comte, *Cours*, t. IV, (p. 310).

[2]) « Les institutions et les doctrines doivent être regardées comme ayant été, à toutes les époques, aussi parfaites que le comportait l'état présent de la civilisation, puisqu'elles sont nécessairement déterminées par lui » (A. Comte, *Plan*, p. 115).

[3]) A. Comte, *Cours*, t. IV, pp. 342-345.

même pensée qu'Auguste Comte : « Sans doute, de notre point de vue, toutes les institutions, comme toutes les morales, sont « naturelles ». Mais « naturel » ne veut pas dire, comme certains semblent l'avoir cru, « légitime » et qui doit *a priori* être conservé » [1]).

M. Durkheim est plus explicite : « Tout en étant un effet de causes nécessaires, la civilisation peut devenir une fin, un objet de désir. On peut se proposer de faire en sorte que les choses se passent normalement. Une conception mécaniste de la société n'exclut pas l'idéal, et c'est à tort qu'on lui reproche de réduire l'homme à n'être qu'un témoin inactif de sa propre histoire. De ce que tout se fait d'après des lois, il ne suit pas que nous n'ayons rien à faire » [2]).

M. Espinas enfin, dans une confession publique dont la franchise l'honore, nous révèle pourquoi il refuse de s'immobiliser dans le fatalisme déterministe : « Il faut, dit-il, tenir compte des initiatives du vouloir et admettre que l'avenir sera au moins dans une mesure ce qu'il plaira aux consciences agissantes de le faire. L'idéal a sa part dans la genèse de la réalité. Aussi est-ce une proposition fort contestable que de dire que, dans tout ordre d'opérations, nous n'avons qu'à relever les lignes d'évolution des phénomènes, qu'à en construire la résultante et à pousser de tous nos efforts dans la direction où elle nous mène. A ce compte, les nations qui faiblissent devraient les premières travailler à leur disparition. Nous refusons de nous soumettre à cette technique du suicide [3]). Depuis que, ayant admis la philosophie de l'évolution, nous avons vu d'excellents esprits, qui l'admettaient avec nous, la déserter parce qu'elle ne leur fournissait pas l'aliment moral dont ils avaient besoin, nous

[1]) L. Lévy-Brühl, *Réponse à quelques critiques*, p. 28.
[2]) *Division du travail*, pp. 330-331.
[3]) Il n'est pas certain que M. Lévy-Brühl soit disposé à souscrire à cette déclaration : « Si tout malade, écrit-il, n'est pas guérissable, il n'est pas certain non plus que toute société soit améliorable. Peut-être en est-il qui ne peuvent que continuer à végéter telles qu'elles sont, ou à mourir » (*La morale et la science des mœurs*, p. 277).

avons compris qu'il lui fallait s'adjoindre une philosophie de l'action et trouver un sens aux vieux mots de liberté et de devoir » [1]).

Les sociologues d'hier et d'aujourd'hui se rencontrent donc pour reconnaître, avec plus ou moins d'empressement et de bonne grâce, que les hommes ne sont pas toujours condamnés à subir ce qui est, mais appelés à réaliser dans une certaine mesure ce qui doit être. Or, « toute action, comme l'observe Comte, suppose des principes préalables de direction » [2]). Il est donc logique de conclure avec M. Espinas que la science des mœurs doit s'adjoindre une philosophie de l'action.

Mais c'est ici que le désaccord éclate.

M. Durkheim a tenté — avec quelle infortune, nous le savons [3]) — de déterminer, à l'aide de la science, les fins de l'action.

Loin d'être suivi, il n'a rencontré que de la contradiction. M. Bayet a critiqué son infructueuse tentative avec acharnement [4]). M. Lévy-Brühl s'obstine à répéter qu'une science normative est inconcevable [5]). Et M. Espinas déclare aussi que « la science ne peut étudier que ce qui est » [6]) ; « elle peut prévoir ce qui sera ou ce qui doit être (dans le sens de la pure futurition), mais elle est étrangère en elle-même à toute idée d'obligation ou de prescription impérative » [7]).

A défaut d'une solution appuyée sur la science, quelle est la réponse donnée à l'inévitable question par les sociologues qui se séparent de M. Durkheim ?

[1]) A. Espinas, *La philosophie sociale du XVIIIe siècle et la Révolution*, p. 13 et suiv.
[2]) A. Comte, *Considérations sur le pouvoir spirituel*, p. 203.
[3]) Voir plus haut, p. 460 et suiv.
[4]) A. Bayet, *L'idée de bien.*
[5]) Voir plus haut, p. 445.
[6]) *Des sociétés animales*, 2e éd., p. 150.
[7]) *Les études sociologiques en France*, « Revue philosophique », t. XIV, p. 359.

M. Lévy-Brühl « prend pour accordé que les individus et les sociétés veulent vivre, et vivre le mieux possible, au sens le plus général du mot. La science, affirme-t-il, a le droit de postuler ce genre de fins universelles et instinctives » [1]).

D'après M. Bayet, le principe de l'art moral rationnel ne sera pas une idée de bien, prescrite ou suggérée par la science; ce sera l'idée qui existe, en fait, dans la société au milieu de laquelle cet art se développe [2]). Le bien c'est ce qui plaît aux consciences sociales et ces consciences se contrarient, se combattent, se heurtent, sont changeantes [3]). Aucun principe supérieur ne permet de classer, d'éliminer, d'élire les diverses idées de bien [4]). L'artiste choisira comme il lui plaît [5]); la sociologie, — si toutefois il juge utile de la consulter, — ne lui donnera que des indications sur le succès ou l'insuccès probable de ses idées normatives [6]).

« Le dernier mot, dit enfin M. Espinas, appartient à l'impulsion vitale » [7]). « Ce qui détermine les consciences à se proposer telles ou telles fins, c'est leur tendance indéracinable à durer, à s'accroître, à fortifier et à étendre leur action. Demain sera fait de ce que nous voulons, de ce que nous aimons le plus, des choses auxquelles nous croyons le plus fermement... La doctrine de l'action dépend tout entière de postulats, qui impriment aux différentes pratiques, selon les besoins normaux ou morbides des sociétés, des orientations fort diverses » [8]).

[1]) Lévy-Brühl, *Réponse à quelques critiques.* Revue philos., t. LXII, p. 14.
[2]) A. Bayet, *L'idée de bien,* p. 62.
[3]) *Ibid.*, p. 98.
[4]) *Ibid.*, pp. 107-108.
[5]) *Ibid.*, p. 109.
[6]) *Ibid.*, p. 155.
[7]) *Les études sociologiques en France.* Revue philos., t. XIV, pp. 517-519. — « La conscience seule, dans ses obscurs mouvements, donne naissance à de nouvelles formes de société, à de nouveaux sentiments moraux » *(Des sociétés animales*, 2e éd., p. 150).
[8]) A. Espinas, *La philosophie sociale du XVIIIe siècle et la Révo-*

Mais, leur objectera M. Durkheim, « si pour savoir ce qui est désirable, c'est aux suggestions de l'inconscient qu'il faut recourir, de quelque nom qu'on l'appelle, sentiment, instinct, poussée vitale, etc. ; si c'est au cœur à se faire sa propre lumière, la science se trouve destituée, ou à peu près, de toute efficacité pratique, et par conséquent, sans grande raison d'être » [1]).

En tenant ce langage, M. Durkheim demeure fidèle à l'idée inspiratrice de la sociologie positive ; il se souvient des origines et reste dans la tradition. Comte, en effet, a projeté de fonder la sociologie afin de rompre avec la pratique « arbitraire » de la « politique métaphysique » ; et son principal grief contre Rousseau fut d'avoir abusé de l'« imagination » dans la fixation des fins [2]).

Que si les héritiers de Comte, renonçant à demander à la Science la détermination des fins, s'en remettent au hasard ou au caprice du soin de décider les directions à prendre, ils oublient ou méconnaissent l'esprit qui présida à la création de la physique sociale et ils reviennent aux errements du droit naturel du XVIIIe siècle.

Ce serait, s'ils ne se ressaisissent, la faillite de la Sociologie, dont ils se prétendent les représentants.

S'ils connaissaient la théorie thomiste, ils se persuaderaient peut-être qu'elle leur offre un terrain de ralliement. Ils en sont parfois moins loin qu'ils ne pensent.

Par exemple, il leur arrive de s'incliner, eux aussi, devant le fait que saint Thomas commence par constater.

Ainsi M. Espinas reconnait que, « en dépit de ses varia-

lution, pp. 13-20. Il ajoute : « Et ne m'objectez pas que, si les principes de l'action dépendent de la volonté ou du cœur, les applications dépendent de l'intelligence. Car le choix des moyens ne relève pas moins de nos préférences que celui des fins. »

[1]) *Règles de la méthode sociologique*, p. 60.

[2]) A. Comte, *Plan*, pp. 82 et 102 et *Cours*, t. IV, p. 293.

tions dans le temps et dans l'espace, la morale s'est toujours composée d'un petit nombre de principes essentiels, conditions essentielles de la vie sociale, qui forment en quelque sorte le thème fondamental de la moralité et qui se développent suivant les milieux et les circonstances en prescriptions particulières » [1]).

M. Durkheim admet, au moins implicitement, le même fait. Pour prouver, dit-il, qu'un principe de morale, contesté momentanément, a cependant une valeur morale, il faut montrer « comment on ne peut le méconnaître sans méconnaître aussi les conditions essentielles de l'existence collective et, par voie de conséquence, de l'existence individuelle » [2]) ; à cet effet, « il faut le comparer à d'autres préceptes dont la moralité intrinsèque est établie, pour voir s'il sert aux mêmes fins » [3]). Or, il semble bien y avoir un certain nombre de principes généraux dont M. Durkheim ne discute pas la valeur et qui lui servent à l'occasion de norme suprême. Il constatera, par exemple, que « les besoins d'ordre, d'harmonie, de solidarité sociale passent généralement pour être moraux » [4]) ; que « le but de toute société est de modérer la guerre entre les hommes » [5]) ; que « l'altruisme sera toujours la base fondamentale de notre vie sociale » [6]), etc.

Ce qui rapproche davantage encore les sociologues du système thomiste, c'est que celui-ci répond à la préoccupation, manifestée par les plus éminents, d'éviter, en raccordant l'idéal au réel, l'arbitraire dans la détermination des fins.

D'après Comte, l'ordre artificiel, établi par le législateur, doit être « le prolongement de l'ordre naturel et involontaire

[1]) *Des sociétés animales*, p. 147.
[2]) *Détermination du fait moral* dans Bull. de la soc. de phil., t. VI, p. 136.
[3]) *De la division du travail social*, 1re éd. Introduction, p. 36.
[4]) *Ibid.*, 2e éd., p. 27.
[5]) *Ibid.*, Préface de la 2e édition.
[6]) *Ibid.*, 2e éd., p. 207.

vers lequel tendent nécessairement les sociétés humaines » [1]). Car « notre intervention politique ne saurait avoir de véritable efficacité sociale qu'en s'appuyant sur les tendances de l'organisme ou de la vie politiques, afin d'en seconder, par de judicieux artifices, le développement spontané » [2]).

M. Durkheim, de son côté, pose en principe que « l'idéal doit se dégager du réel » [3]). S'il est une « œuvre de fantaisie poétique, une conception toute subjective, il ne pourra jamais passer dans les faits » [4]). « Nous ne pouvons aspirer à une autre morale que celle qui est réclamée par notre état social. Il y a là un point de repère objectif » [5]). « Comment choisir entre les tendances diverses qui travaillent une société, décider celles qui sont fondées ou non, sinon en prenant pour point de repère la nature de cette société » [6])? « Chercher à réaliser une civilisation supérieure à celle que réclame la nature des conditions ambiantes, c'est vouloir déchaîner la maladie dans la société » [7]).

Ces passages de Comte et de M. Durkheim, que nous venons de citer, révèlent un souci pratique et renferment en même temps une vue théorique.

Or, la doctrine thomiste des fins de l'action est déjà de nature à calmer le souci. Elle écarte le danger d'une course à la chimère. Elle ne prend pas les règles de l'action dans les suggestions de la fantaisie, mais dans l'observation de la réalité ; car, d'une part, elle les découvre, à l'état de

[1]) A. Comte, *Cours*, t. IV, p. 348.
[2]) *Ibid.*, p. 406.
[3]) *De la division du travail social*, 1re éd. Préface. — « Procéder autrement, ce serait admettre un idéal qui, venant on ne sait d'où, s'impose aux choses du dehors, une perfection qui ne tire pas sa valeur de la nature des êtres et des conditions dont ils dépendent, mais sollicite le désir par je ne sais quelle vertu transcendante et mystique ; théorie sentimentale qui ne relève pas de la discussion scientifique » (*Ibid.*, p. 37).
[4]) *Introduction à la sociologie de la famille*, p. 274.
[5]) *Détermination du fait moral*, p. 137.
[6]) E. Durkheim, *Année sociologique*, t. X, p. 361.
[7]) *De la division du travail social*, 2e éd., p. 332.

maximes universelles, dans la morale spontanée, pratiquée, vécue ; d'autre part, elle les explique, et du coup établit leur objectivité, en montrant leurs attaches avec les inclinations de la nature humaine, individuelle et sociale.

A un autre titre, la doctrine thomiste mérite d'attirer et de retenir l'attention des sociologues positivistes. Lorsque ceux-ci prétendent qu'il y a un ordre social nécessaire, des tendances naturelles, des conditions d'existence essentielles, un développement spontané, etc., ils ont, à propos de la société, comme une vue fragmentaire de la théorie thomiste sur la finalité intrinsèque des êtres de la nature [1]).

Constatant dans tous les ordres de l'univers la régulière répétition des mêmes phénomènes ; observant leur récurrence identique, quand le milieu et les circonstances restent pareils, saint Thomas élimine l'hypothèse explicative du hasard arbitraire. Si les agents de ce monde ont leurs propriétés distinctives et leur mode uniforme d'agir et de réagir, c'est que toute nature a sa détermination ; chaque espèce a sa manière d'être, sa règle d'action, et — s'il s'agit de vivants — sa loi de développement [2]).

L'espèce humaine ne fait pas exception. L'homme est une nature ; celle-ci a ses conditions d'existence ; et, destinée à une évolution définie, elle a aussi la règle de son devenir. Lui en imposer une autre, c'est la dévoyer.

C'est dire, en d'autres termes, qu'il y a une « loi naturelle » de l'activité humaine. La raison a le périlleux privilège de la formuler [3]) ; mais ce n'est pas chez l'imagination qu'elle doit prendre conseil. Son office étant de réaliser le type humain que notre constitution porte en germe, elle

[1]) Voir l'exposé de cette théorie dans L. de Lantsheere, *Du bien au point de vue ontologique et moral.* Louvain, 1887. — D. Mercier, *Métaphysique générale*, 5e éd. Louvain, 1910. — A. D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, 2 vol. Paris, 1910.

[2]) S. Thomas, *In octo physicorum*, I, 14 ; cfr. *De veritate*, q. 5, art. 2 et q. 22, art. 1 ; *Summa contra Gentiles*, L. III, cap. 2 et *Sum. theol.*, IIIae supplementum, q. 65, art. 1.

[3]) *Sum. theol.*, Ia IIae, q. 90, art. 1 ; cfr. ad 2um et q. 94, art. 2.

recherchera, par un travail d'analyse, l'orientation naturelle de notre être ; elle s'enquerra de son vouloir foncier, de ses inclinations fondamentales ; elle guidera la nature vers le terme auquel spontanément elle tend [1]).

Leur réaction contre l'arbitraire de la politique métaphysique a rapproché, à leur insu, les sociologues positivistes de cette conception d'une loi, dont les prescriptions essentielles se trouvent dans la nature même des choses et peuvent y être découvertes par l'observation [2]).

S. Deploige.

[1]) *Ethicorum*, L. V, l. 2 et *Sum. theol.*, Ia IIae, q. 94, art. 2.

[2]) Cet article est extrait d'un livre qui paraîtra, en novembre 1910, à l'Institut supérieur de Philosophie, sous le titre : *Le conflit de la morale et de la sociologie.*

XI.

MÉTAPHYSIQUE THOMISTE

ET

CRITIQUE DE LA CONNAISSANCE.

Entre les thèses les plus originales, et, comme on dit parfois, les plus « systématiques » de la métaphysique thomiste, et les résultats auxquels la moderne critique de la connaissance a conduit les philosophes aujourd'hui les plus en vogue, il existe un parallélisme frappant. — Les auteurs dont nous parlons emploient le meilleur de leur activité à critiquer la fonction qui est, à leurs yeux, caractéristique de l'intelligence humaine, fonction dont les deux aspects solidaires sont, comme ils disent, le « morcelage » et la « solidification », et qui, pour connaître, nous fait transformer la réalité mouvante et durante en des « choses » juxtaposées dans l'espace homogène, en du « tout fait ». Le « schème spatial » est « tourné en schème général de l'abstraction » [1]) : cette propriété, ou cette tare essentielle de la conception humaine, nous l'appellerons, pour faire bref, la catégorie de « chose » [2]). La Philosophie Nouvelle

[1]) E. Le Roy dans la Revue de métaphysique et de morale, 1899, p. 408. — M. Bergson a souvent condensé en formules claires et pleines la critique de l'intelligence déjà classique en son école : « Notre intelligence, telle qu'elle sort des mains de la nature, a pour objet principal le solide inorganisé ». « L'intelligence se représente le devenir comme une série d'états » *(L'évolution créatrice*, pp. 167 et 177), etc.

[2]) Dans l'usage scolastique, *res* a la même extension que *ens ;* il en diffère cependant par une nuance, qui marque qu'il est pris plutôt de l'élément potentiel de l'être : « *Res*... in hoc differt ab *ente*, secundum

est donc, avant tout, une critique de la catégorie de chose : tous ses représentants s'appliquent, avec plus ou moins d'ingéniosité, de mesure et de bonheur, à en faire ressortir l'utilitarisme, l'anthropomorphisme, la relativité. — Or, la critique de la connaissance que saint Thomas a esquissée, et qu'on peut aujourd'hui pousser plus loin que lui en développant les principes mêmes de sa métaphysique, est elle aussi, avant tout, une critique de la catégorie de chose, en prenant le terme *chose* exactement dans le même sens. Pour le saint Docteur, non seulement l'objet propre et proportionné de notre intellection terrestre est la « chose » matérielle, mais encore l'idée primordiale d' « être concret » (car ce que saint Thomas nomme *ens concretum*, c'est précisément ce qui s'appelle *chose* chez nos modernes), cette idée primordiale, dis-je, se retrouve impliquée et utilisée dans toutes les notions que nous nous formons même des êtres immatériels ; elle est la forme représentative que le réel revêt afin de devenir objet pour nous ; et si nos idées des êtres spirituels ne sont que des idées analogiques, c'est précisément parce que nous sommes incapables d'*envisager* directement ces êtres, et que nous ne les connaissons qu'en les figurant à l'image de ces choses matérielles que nous concevons ici-bas.

Si la coïncidence que nous soulignons entre deux philosophies assurément bien différentes nous paraît digne de remarque, il serait faux et puéril de l'exagérer au point de masquer l'irréductible diversité des points de vue. Les scolastiques contemporains ne se sont peut-être pas toujours assez gardés de ce défaut qui consiste à s'appuyer sur des rapprochements purement verbaux ou des simili-

Avicennam in principio metaphysicae, quod *ens* sumitur ab **actu** essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive **essentiam** entis » (S. Thomas, *De veritate*, q. 1, a. 1). Rien en tout cas ne nous empêche de parler en ce point comme nos contemporains, et de réserver le nom de *chose* à la substance matérielle, spatialement définie : l'ange et l'âme, par exemple, ne seront plus des « choses ».

tudes accidentelles pour insinuer que tout a été dit par saint Thomas. Rien sans doute n'est plus propre à discréditer le thomisme. La coïncidence dont il est ici question est-elle une de ces analogies de surface, ou touche-t-elle aux points essentiels de la métaphysique thomiste ? C'est ce dont le lecteur devra juger.

Une chose pourtant ne saurait être mise en doute, et qui paraît déjà fort significative. Considérez les thèses caractéristiques de la métaphysique thomiste, — j'entends par là celles qui se résument dans l'axiome : *Forma irrecepta est illimitata :* distinction d'essence et d'*esse*, principe d'individuation, et les autres qui s'y rapportent, — vous vous apercevrez qu'aux yeux des thomistes, *avoir compris ces thèses, c'est avoir critiqué la catégorie de chose* (au sens où nous avons pris cette expression). Ce qu'ils reprochent constamment à leurs adversaires, dans les discussions de métaphysique, c'est que, se laissant tromper par le langage (qui reflète directement notre connaissance des objets matériels), ils parlent des formes pures comme si elles étaient des êtres concrets, et des éléments de l'être *(ens ut quo)* comme s'ils étaient des êtres complets. Ils leur reprochent ce qu'on pourrait nommer peut-être, en s'inspirant d'une formule de Kant, la *fallacia formae reificatae*. A propos d'un problème dérivé, mais lié pourtant à ses thèses fondamentales, celui de l'accroissement des formes, saint Thomas écrit : « Multis error accidit circa formas ex hoc quod de eis iudicant sicut de substantiis iudicatur : quod quidem ex hoc contingere videtur, quod formae per modum substantiarum signantur in abstracto, ut albedo, vel virtus, aut aliquid huiusmodi ; unde aliqui modum loquendi sequentes, sic de eis iudicant ac si essent substantiae » [1]). Qu'il s'agisse d'une forme subsistante ou d'un élément de l'être, l'erreur est pareille.

[1]) *De virtutibus in communi*, a. 11. Remarquer, dans le corps de l'article, le recours au perpétuel principe : Dualitas in formis unius speciei non potest intelligi nisi per alietatem subiecti. Formae enim unius speciei non diversificantur numero nisi per subiectum.

Multiplier les purs esprits dans la même espèce, c'est implicitement les poser dans l'espace, et, par conséquent, les affecter de matérialité. Se représenter la matière première réalisée sans forme, c'est en faire une substance matérielle, et donc poser à nouveau le problème pour la solution duquel la matière première a été imaginée. Dans l'un et l'autre cas, il y a erreur sur la notion même dont on dispute, et qu'on affecte d'attributs contradictoires, affirmant implicitement et niant explicitement qu'elle soit une chose. Quand certains scolastiques modernes expliquent cela, il est étrangement significatif de retrouver sous leur plume les expressions mêmes qui sont courantes chez les bergsoniens pour flétrir l'atomisme intellectualiste : juxtaposition, imaginations quantitatives, etc. ; et pourtant ces scolastiques sont les derniers qu'on puisse accuser de pactiser avec la pensée moderne [1]). Bref, il est un fait de

[1]) Voir les pages où le R. P. Billot explique, en son traité *De Verbo Incarnato*, « quomodo inter nihilum et ens *ut quod* mediet ens *ut quo* », et spécialement cette critique de ceux qui ne dépassent pas l'imagination : « si praedicta imaginatio esset vera, sequeretur... nullam dari compositionem in rebus, aut certe omnem compositionem esse instar cuiusdam iuxtapositionis » etc. *(op. cit.*, p. 51). Cela est dit à propos de la distinction d'essence et d'*esse ;* plus loin, il s'agit de la notion de *tout*, dans la question de l'union hypostatique : « Origo huius opinionis (Scoti) in hoc est quod de totalitate substantiali iudicant secundum *phantasma* totius et partis in rebus quantitativis » *(Ibid.*, p. 69) Cfr. dans le *De sacramentis* du même auteur (3e éd. t. I, p. 413) la critique de la théorie suarézienne de la quantité et du lieu ; ailleurs encore, traitant de la prédestination *(De Deo uno et trino*, I, p. 285, cf. p. 288), il aperçoit la racine d'une conception erronée de la prédestination, dans ce qu'on pourrait nommer une notion atomiste de la science de Dieu : « quasi scilicet singuli homines solitarie caderent sub Dei providentia, id est, velut praecisi et abstracti ab integro ordine rerum in quo inveniuntur. Sed non habet amplius locum si... non fingamus praedestinationes disgregatas .. ». On croit pouvoir hasarder sans témérité que ce n'est pas la fréquentation assidue des livres de M. Bergson qui a suggéré ces idées au grand métaphysicien de l'Université grégorienne. Un des grands scandales de la métaphysique thomiste aux yeux de ses adversaires, c'est l'attribution d'une « entité » propre aux « relations ». Cela choque d'autant plus que l'on apporte en métaphysique plus de préjugés nominalistes et cartésiens ; au contraire, à mesure qu'on se fait de la réalité une conception plus spirituelle et moins spatiale, l'on éprouve aussi moins de répugnance à admettre que « l'ordre », par exemple, puisse être une réalité à sa manière, non « identique » aux *choses* ordonnées (Cf. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, t. I, p. 117). Comme type scolastique d'une conception atomiste de la réalité, on peut voir Pal-

l'histoire de la philosophie qu'on peut énoncer en ces deux mots : tout le système thomiste [1]) tient dans le concept de *forme*, et toute l'erreur que les thomistes reprochent à leurs adversaires, c'est de se représenter les *formes* comme des *choses*.

*
* *

Il n'est pas besoin de longs développements pour rappeler aux lecteurs de la Revue néo-scolastique quelles sont ces thèses spécifiquement thomistes qui se groupent autour du principe : *Forma irrecepta est illimitata*. L'aristotélisme est caractérisé par la distinction de puissance et d'acte ; le thomisme se sépare des autres systèmes péripatéticiens par la netteté avec laquelle il distingue deux degrés de potentialité. Dieu seul est absolument actuel et absolument simple, il est *Esse* séparé. Dans les choses matérielles, il y a une double composition : la matière, élément potentiel, et la forme, élément actuel, composent l'essence, qui elle-même est potentielle vis-à-vis de l'acte d'exister. Les purs esprits ne sont composés que d'essence et d'existence : ce sont des « formes subsistantes », directement susceptibles de l'acte d'exister.

Grâce à ces distinctions nettes, le thomisme est libéré de cette confusion gênante qui n'est pas entièrement dissipée chez Aristote, entre la *forme* et l'*essence* des corps (la forme physique, comme l'âme, et la « forme métaphysique », comme l'humanité). Mais ces distinctions supposent le principe que nous avons déjà mentionné, à savoir que

mieri, *Institutiones philosophicae* (Rome 1874), thèse XVII, spécialement p. 406 : « Omnis enim res est aliquid absolutum ».

[1]) On entend parler ici de ce qui donne au système thomiste son caractère original parmi les systèmes scolastiques, non de ce qu'il a de commun avec eux. — Si l'on emploie, à propos de la métaphysique thomiste. le terme de *système*, c'est pour se conformer à un usage qui paraît reçu, et non point du tout qu'on la mette au même rang que les autres métaphysiques scolastiques, ou qu'on lui reconnaisse seulement le mérite d'une plus haute probabilité. C'est une position étrange que celle de ceux qui disent « adopter » un système, alors qu'ils n'y voient, selon le mot de Brunetière, qu'une théorie dont les morceaux seulement sont bons.

toute forme qui n'est pas reçue dans un sujet est infinie dans sa ligne [1]), et seule de son espèce, par conséquent.

C'est la doctrine célèbre du « principe d'individuation ». Saint Thomas a coutume de la formuler concrètement, en disant par exemple : « Il ne peut y avoir que deux anges de même espèce », ou encore : « Si la blancheur séparée existait, il ne pourrait y en avoir qu'une ». En termes abstraits on peut dire : le nombre suppose l'espace, ou encore : « Multiplicité numérique implique figuration de termes matériels... En dehors des êtres circonscrits dans l'espace, toute diversité est spécifique, toute réalité strictetement individuelle, et, à proprement parler, incommunicable » [2]). On tire de là que, chez les êtres spirituels, nature

[1]) Esse earum (substantiarum intellectualium) non est absolutum, sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis : sed natura vel quidditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia. Et ideo dicitur in libro *De causis* quod intelligentiae sunt finitae superius et infinitae inferius : sunt enim finitae quantum ad esse suum quod a superiori recipiunt ; non tamen finiuntur inferius, quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicuius materiae recipientis eas ; et in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est... *(De ente et essentia*, ch. 6). L'unicité de la substance séparée est comme son extension ; son « infinité », comme sa compréhension.

[2]) Ce sont les expressions de M. Moisant, dans un subtil article de la Revue de Philosophie, (t. II, p. 463), où il rapproche des idées bergsoniennes sur le nombre et l'espace la doctrine thomiste de l'individuation. Dans saint Thomas, on peut voir particulièrement *De spiritualibus creaturis*, a. 8 : Si autem angelus est forma simplex abstracta a materia, impossibile est etiam fingere quod sint plures angeli unius speciei... si enim intelligatur albedo absque omni subiecto subsistens, non erit possibile ponere plures albedines... et similiter si esset humanitas abstracta, esset una tantum. Le principe est pris d'Aristote : ὅσα ἀριθμῷ πολλὰ, ὕλην ἔχει *(Métaphysique*, Λ. 8., 1074, a. 33) ; il avait déjà été aperçu par Platon *(République*, X, 597 cd) ; Kant lui aussi l'a reconnu, lorsqu'il a dit que le principe leibnizien de l'identité des indiscernables vaudrait pour le monde intelligible, mais ne vaut pas pour le monde spatial *(Critique de la raison pure*. Appendice sur l'amphibolie des concepts réflexifs, n. 1). Parmi les philosophes modernes qui se sont prononcés dans le sens contraire de la façon la plus décidée, on peut citer Renouvier, qui sur ce point se réclame expressément de Scot *(La nouvelle monadologie*, p. 39). Je n'ai pas l'intention de reprendre ici les argumentations qu'on trouve indiquées ou développées dans les manuels de scolastique thomiste ; le meilleur procédé en cette matière consiste peut-être à essayer de *suggérer*, par un exemple concret, cette notion d'unité formelle réalisée dans un être subsistant. Soit l'exemple d'une œuvre d'art. N'est-il pas visible que, si l'on peut multiplier les exemplaires matériels de la Vénus de Milo, on ne peut pas multiplier *la*

et sujet *(suppositum)*, essence et hypostase, sont identiques, mais qu'elles sont distinctes (inadéquatement) chez les êtres qui ont un corps : *Socrates non est sua natura.*

La distinction d'essence et d'existence [1]), qui s'étend plus loin que les corps et s'applique même aux esprits créés, se rattache, elle aussi, au principe de la forme illimitée. Les deux sens qu'a en français le mot *réalité*, et aussi parfois le mot *être*, peuvent aider, ce semble, à comprendre cette fameuse distinction. Quelquefois, on prend *réalité* au sens formel, en opposant *la réalité* au néant, à la non-existence, on parle alors de la réalité *d'*une chose : c'est l'existence, l'*esse*. Quelquefois on entend réalité au sens matériel : alors *les réalités* [2]) désignent les choses réelles par opposition aux choses fausses, aux choses feintes, etc. ; on comprend alors par ce mot non seulement ce qui fait que les choses sont, mais ce qui fait qu'elles sont telles ou telles choses ; on parle des réalités *qui sont* les choses, les *essences* existantes. *Les réalités* sont réelles parce qu'elles ont *la réalité*. De même on peut dire *les êtres*, au sens matériel et concret, pour désigner les choses, les essences ; et quelquefois, mais plus rarement, on dit *l'être* d'une chose, pour signifier son

Vénus de Milo elle-même ? Il y a autant d'humanités répétées qu'il y a d'hommes existants, parce que la matière est intrinsèque à l'humanité, est de l'essence de l'homme, considéré dans son être propre. Mais si l'être propre qui convient à la Vénus de Milo, — quand on en parle dans l'histoire de l'art, par exemple, — c'est d'être un type abstrait, il est clair qu'elle n'est point multipliable, et si les types de l'histoire de l'art devenaient des êtres subsistants, ils n'en seraient pas pour autant plus multipliables. Si donc il y a des intelligibles subsistants (c'est ce que sont les anges par hypothèse), on ne peut, comme dit saint Thomas, même feindre que dans la même espèce ils soient multipliés.

[1]) Esse abstractum est unum tantum, ut albedo, si esset abstracta, esset una tantum (I C. G. 42, 13). On peut donc dire que la « distinction réelle » (d'essence et d'*esse)* est un cas particulier du principe d'individuation.

[2]) C'est en ce sens que Molière dit d'une prude dans le *Misanthrope :*

> Elle fait des tableaux couvrir les nudités,
> Mais elle a de l'amour pour *les réalités.*

La distinction d'essence et d'*esse* a été merveilleusement expliquée par le P. Billot, dans les pages du *De Verbo incarnato* citées plus haut (p. 479, n. 1).

existence. L'*esse* désigne, non précisément ce qui est le plus actuel, mais l'actualité même, *formalissime ;* l'essence est la restriction, la limitation, la finitude essentielle à tout ce qui est déterminé à une certaine manière d'être, elle est la *manière d'être* même *(aughtness, so-ness, ness-ness,* comme dit un hégélien anglais [1]). On voit que les deux éléments sont intimement fondus et unis, comme la matière et la forme, et non point juxtaposés comme deux substances matérielles; cependant le principe de la forme illimitée fait voir qu'ils ne sont pas identiques, mais qu'il y a entre eux une distinction qui n'est pas l'œuvre de notre esprit.

Telles sont les grandes lignes de la métaphysique thomiste, si l'on prend le mot de métaphysique au sens des anciens, qui désignaient par là « la science des conditions les plus générales de l'être ».

*
* *

Mais ces principes projettent une abondante lumière sur la métaphysique au sens moderne de « science des conditions les plus générales de la connaissance ».

A ces trois éléments de l'être que nous avons mentionnés: *esse*, forme, nature composée de matière et de forme, correspondent trois types de connaissance intellectuelle, tous trois étudiés en détail par S. Thomas. Dieu connaît les êtres par leur existence, *per viam sui esse* [2]) ; l'ange les connaît par leur forme, *per viam suae formae ;* l'homme les connaît par leur essence matérielle, ou en quelque manière matérialisée, *per viam quidditatis ex materia et forma compositae.* La connaissance des choses par leur existence,

[1]) Hutchison Stirling, *The secret of Hegel*, p. 375.

[2]) Quand nous disons que Dieu connaît les êtres *per viam* sui *esse*, l'ange, *per viam* suae *formae*, nous voulons dire directement que Dieu connaît les êtres par leur *esse* à eux, que l'ange connaît les choses par leur forme à elles. Mais il serait également vrai de dire que Dieu connaît les choses par son *esse* à lui, l'ange par sa propre forme, et ce ne sont même là que deux aspects corrélatifs de la même doctrine.

par leur actualité au sens le plus formel, est créatrice, purement *a priori*, simplement épuisante ; la connaissance angélique est intuitive, mais non plus absolument exhaustive ; la connaissance conceptuelle de l'homme, dérivée de l'impression que les choses font sur lui, est *a posteriori*, abstractive, et toujours perfectible. La première peut être dite une *étreinte* ou une *prise intellectuelle*, la deuxième une *intuition*, la troisième une *représentation* [1]).

Comme toute la perfection de la connaissance divine vient de ce que Dieu connaît les choses par leur *esse*, et donc épuise ce qu'elles *sont*, ainsi toute l'imperfection de la représentation humaine vient de ce que l'homme aborde l'être par cet aspect potentiel qu'est l'essence composée de matière et de forme. Dieu connaît la matière ; il la connaît en tant qu'elle est. L'esprit pur la connaît en tant qu'elle est informée. L'homme, qui ne la connaît ni par son être, ni par sa forme, ne peut pourtant se faire une idée à part de cet élément potentiel ; c'est donc la qualité générale de *matérialité* qui se joint à la notion d'être pour caractériser l'objet proportionné de nos concepts. Or, cette qualité, en métaphysique thomiste, c'est l'inadéquation de l'hypostase à son essence, c'est l'individualité restreignant la nature. Pour exprimer en termes thomistes l'imperfection propre de la connaissance humaine, on dira donc qu'elle consiste à *traduire la distinction de matière et de forme en distinction de nature et de sujet*.

C'est ce dont on donne une première idée lorsqu'on dit que nos conceptions n'atteignent pas directement *l'*individu,

[1]) Si nous réservons le nom de *représentation* à l'idée humaine, ce n'est pas pour nier que dans les intellections supérieures ne se retrouve toute la perfection représentative de nos concepts (de même que, si nous appelons *intuition* l'idée angélique, ce n'est pas pour nier que l'idée divine soit intuitive), mais nous voulons souligner ce principe capital, que la différence essentielle qui fait la science divine plus parfaite que la nôtre, — et plus parfaite même comme représentation, — n'est pas prise de son caractère représentatif, mais d'ailleurs, c'est-à-dire de son caractère actif et créateur. *Nomen commune remanet infimo ordini quasi proprium*, comme dit quelque part S. Thomas (I, q. 108, a. 5, ad 1).

mettant ainsi en relief leur nature *abstraite*. — On approfondit davantage, quand on voit avec saint Thomas que cette idée abstraite est cependant affectée d'une certaine *concrétion*, en tant qu'elle enferme toujours une référence intérieure à *quelque* individu, à *un* sujet *en général*. — Enfin, l'on peut déceler dans la nature même du sujet connaissant la raison de ces propriétés de l'idée humaine, et ramener son caractère abstrait au caractère *utilitaire* qu'a nécessairement la connaissance chez un être progressif. Parcourons rapidement ces trois stages.

C'est un point bien connu de la noétique de saint Thomas, que nos concepts représentent l'essence abstraite, et non pas l'individu. Nous n'avons pas l'intuition des singuliers matériels. Cette manière de voir était commandée par la doctrine de l'individuation. La *matière signée*, en effet, est imperméable à notre intelligence. Au contraire, une *haecéité*, étant d'ordre formel, pourrait être représentée intellectuellement : on ne doit donc pas s'étonner de voir les scolastiques qui rejettent l'individuation par la matière, comme Scot et Suarez, admettre que nos concepts représentent directement les individus. Mais c'est la notion thomiste du concept qui est confirmée par l'expérience. On le reconnaît couramment aujourd'hui : la représentation que nous nous formons même des objets singuliers [1]) nous apparaît comme un complexus de notes qui ne répugne pas à être réalisé dans un autre sujet. Et le langage ajoute encore son témoignage à l'analyse psychologique [2]). Bref, « notre intelligence rend abstrait tout ce qu'elle touche ».

[1]) Saint Thomas n'a jamais nié que nous ayons quelque représentation intellectuelle des singuliers, et il ne sert de rien de lui objecter que nous pouvons les faire figurer en nos syllogismes. Tout ce qu'il veut, c'est que cette représentation suppose une réflexion sur l'acte de connaissance et le phantasme, sur « l'unité fonctionnelle » du sujet. *De Anima*, a. 20, ad 1 in contr. ; *De Veritate*, q. 10, a. 5.

[2]) Les noms dits « substantifs » désignent de soi une quiddité, une essence multipliable et donc abstraite. — Les pronoms, comme les linguistes contemporains l'ont très bien vu, ne sont pas, comme on disait jadis, de simples substituts du substantif *(pro nomine)* ; ils désignent,

Saint Thomas a été plus loin. Il a vu qu'exhibant une nature abstraite, nos concepts la présentent cependant avec référence intérieure à un sujet, ou, pour mieux dire, à *quelque* sujet. Il ne dit pas que la nature spécifique, objet de notre idée, nous est directement connue en son appartenance à tel sujet défini, déterminé : ce serait contredire la proposition précédente. Il croit que ladite nature connote un sujet indéterminé, qui ne lui est pas identique, (puisqu'elle-même est nettement déterminée), mais qui la possède et la participe sans l'épuiser. En cette distension intérieure de notre idée, en cette référence intrinsèque, en ce besoin qui la travaille de quelque chose qui n'est pas elle-même, je vois la note caractéristique de la « catégorie de chose ». Cette appartenance à un sujet vague, cette absence d'elle-même hors d'elle-même est la racine de son abstraction. Et c'est ce que nous ne pouvons pas supprimer. Soit que, par une réflexion sur notre acte et sur notre phantasme, nous rattachions l'idée abstraite à une immédiation sensible [1]), au donné senti dans l'espace, soit que, dans la contemplation philosophique, nous niions par un jugement réflexe de la raison [2]) cette distinction de *nature* et de *sujet* que les conditions corporelles de notre intellection nous imposent, jamais nous ne parviendrons à fondre en une intuition intellectuelle notre appréhension de la nature et du sujet. C'est pour cela que nous avons une tendance quasi-naturelle à parler mal même des qualités accidentelles, à en faire des *choses* [3]) ; c'est pour cela que nous avons tant de difficulté à comprendre l'unicité et l'« infi-

comme les adverbes de lieu, l'immédiation sensible. Dans un jugement où un nom est affirmé d'un pronom, on constate clairement le mouvement naturel de l'esprit qui, pour prendre pleinement conscience de sa pensée, en disjoint les deux termes, puis les synthétise : *C'est un homme.* C'est ce que Mgr Mercier rend excellemment par cette formule : « *La quiddité intelligible que je conçois est identique — au moins matériellement — avec la réalité concrète que j'ai conscience de percevoir* » (Mgr Mercier, *Critériologie générale*, n. 143).

[1]) *Supra*, p. 485, n. 1.

[2]) P. Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas*, pp. 83-94.

[3]) *Supra*, p. 478, n. 1.

nité » des substances séparées dans leur espèce ; c'est pour cela que nos mots et nos conceptions sont impropres à exprimer correctement les attributs de Dieu [1]).

On peut encore, à l'aide des principes que saint Thomas a donnés sur la connaissance intuitive (angélique et divine), pousser plus loin qu'il ne l'a fait la critique du mode de penser conceptuel, et voir pourquoi notre schème général de l'être, notre catégorie de *chose*, est affectée de cet écartement intérieur, de cette distension entre la nature et le sujet. Pour les purs esprits, cette distension disparaît : ils voient directement, dans leur idée de la nature générique ou spécifique, les sujets concrets qui réalisent et remplissent cette nature [2]). Pourquoi ? Parce qu'ils abordent l'être par sa forme, par son idée quasi-exemplaire [3]), par ce dont la participation rend formellement *tels* tous les objets qui sont *tels*. Et pourquoi abordent-ils l'être par sa forme ? Parce qu'eux-mêmes sont formes pures, et sont, par conséquent, sympathiques, apparentés, harmonisés, à ce qui, dans l'être, est formel, à ce qui lui donne son actuation spécifique. — L'âme humaine, au contraire, forme dans un sujet, est sympathique, dans l'être, à la forme en tant que participée par quelque sujet [4]), c'est-à-dire à la quiddité générique

[1]) Le texte capital sur toute cette matière se trouve au chapitre 30 du livre Ier *Contre les Gentils :* « Intellectus noster, ex sensibilibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit, quem in rebus sensibilibus invenit, in quibus aliud est forma et habens formam propter formae et materiae compositionem... Unde intellectus noster quicquid significat ut subsistens, significat in concretione ; quod vero ut simplex significat, non ut quod est, sed ut quo est : et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quae Deo non competit... » Nous pouvons, dans le tout complexe qu'est notre représentation, viser par la réflexion l'un des deux pôles, soit la nature, soit le suppôt, mais nous ne pouvons jamais purifier notre idée de la dualité de nature et de suppôt. La même doctrine est reprise dans la *Somme*, I, q. 13, a. 1, ad 2.

[2]) *De Veritate*, q. 8, a. 14 : Quilibet enim Angelus per eandem formam multa intelligit, ad minus omnia singularia unius speciei per unam speciei formam.

[3]) *De Anima*, a. 20, etc.

[4]) Modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis. Anima autem nostra, quamdiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali ; unde naturaliter non cognoscit aliqua, nisi quae habent formam in materia, vel quae per huiusmodi cognosci possunt (I, q. 12, a. 11).

ou spécifique, qui comprend la forme et la matière [1]). Or, dire que l'âme humaine est forme dans un sujet, c'est dire que l'homme est une hypostase qui n'égale pas son essence, une personne qui ne possède pas intelligiblement sa nature; et, s'il en est ainsi, s'actuer, se réaliser, passer de la puissance à l'acte, pour lui, ce sera tendre à cette conquête, à cette adéquation. On a donc, d'une part, que le sens de l'opération caractéristique de l'humanité, qui est son intellection, se doit prendre du désir inné qu'a le sujet humain d'égaler, de gagner sa nature ; d'autre part, que la note spécifique de cette intellection, c'est la distension que nous avons dite entre la nature conçue et le sujet (extérieur) connoté. Du moment où cesserait la distension intérieure de l'homme, la distension représentative, la distension de son concept cesserait aussi. L'homme *envisagerait* son essence, son moi substantiel; l'homme vivrait son âme, toute son âme [2]), et, du même coup, il connaîtrait par intuition sympathique l'être extérieur. Toute l'*apathie* matérielle se serait évanouie dans la *sympathie* spirituelle ; n'ayant plus en soi de *reste* à réduire, l'âme ne trouverait aussi plus d'obstacle pour pénétrer dans les objets. Bref, la racine profonde de la distension conceptuelle, de l'abstraction propre à la catégorie de chose, c'est l'inachèvement de notre spiritualité ; si l'homme ne peut complètement tirer au clair son objet, c'est qu'il ne s'est pas lui-même tiré au clair [3]).

En résumé, tant que l'âme n'est pas arrivée à se réfléchir, à se mirer paisiblement et tout entière dans l'être, ce qu'elle ne peut faire tant qu'elle est dans un corps, son effort pour réduire en termes d'esprit le donné sensible

[1]) Non *cette* matière, mais *de la* matière en général, suivant la doctrine bien connue de saint Thomas *(De ente et essentia,* c. 2 ; I, q. 75, a. 4 ; In 7 Metaph., l. 9).

[2]) « Vivre, c'est sentir son âme, toute son âme », écrivait récemment un romancier reprenant et transformant un mot de Joubert.

[3]) J'ai tenté d'exposer ce point en deux articles de la Revue de Philosophie, 1er mars et 1er juin 1910.

peut se décrire de la façon suivante : elle en fait comme deux parts, une part qu'elle s'assimile, qu'elle éclaire, qu'elle humanise et met à sa disposition, c'est la quiddité ; une part qu'elle renonce provisoirement à atteindre et à exploiter, c'est le sujet, l'hypostase.

Mais, en même temps qu'elle disjoint ces deux termes, éclairant l'un et laissant l'autre dans l'obscurité, elle affirme leur union, leur réelle identité dans l'être : en disant *chose*, elle dit *quelque* chose, *une* chose ; en disant *ceci*, elle dit cet *être*, cette *chose*. Supposer cette synthèse réelle du sujet et de la nature, c'est affirmer que, dans l'individualité même, l'être se retrouve ; c'est prononcer qu'un nouveau coup d'œil sur le « reste » y fera apparaître encore de l'être, que le « reste » pourra toujours être traduit en termes d'âme, livrer toujours des déterminations plus particulières, révéler un peu plus de son originalité propre. Jamais l'être réel, individuel, ne sera épuisé, et cependant l'âme, par l'usage même qu'elle fait de son concept d'être, affirme sa sympathie, sa connaturalité avec l'être total aussi fortement que si elle espérait épuiser le réel par cette voie. Pleine confiance que la raison est faite pour s'assimiler les choses : c'est la force de la connaissance conceptuelle. Persistance inextinguible d'un reste : c'est la tare essentielle du concept.

*
* *

De la critique de la catégorie de *chose* que ci-dessus l'on a tenté de résumer, découlent, par rapport au problème de la connaissance métaphysique, deux conséquences qu'on peut ainsi formuler : *il n'y a pas sur terre d'intuition ni de vue adéquate de l'être, mais il y a une science de l'être.*

Aux questions : Peut-on se demander, et peut-on savoir ce qu'est l'être ? il en est qui répondent : « Certes, et je m'en vais adéquatement vous l'expliquer ». D'autres diront : « Ce n'est pas explicable, mais je vais vous le faire expérimenter ». Les premiers supposent la coïncidence du point

de vue conceptuel et du point de vue total ; les seconds. qui ont reconnu l'impuissance des concepts, croient pouvoir suggérer un moyen de s'affranchir ici-bas de leurs limitations, et de se hausser à un mode de connaître suprarationnel. La première conséquence à tirer des principes thomistes exposés ci-dessus, c'est la vanité de ces deux méthodes philosophiques. La chose est claire, et nous pourrons être brefs.

Si la première condition pour qu'on ait l'intuition de l'être, c'est qu'on ait l'intuition de soi, et si la première condition pour qu'on ait l'intuition de soi, c'est qu'on soit affranchi des liens du corps, la persuasion qu'on envisage l'absolu ici-bas est l'illusion d'un ultra-raffiné qui prend la conscience aiguë d'une sensation pour la coïncidence avec l'être. Si l'idée abstraite d'être est ici-bas l'effet propre de notre intellection et comme le verbe propre de notre âme, tout effort pour se débarrasser de *toute* abstraction risque de faire déchoir de cette perfection relative qu'est le concept, pour faire revenir vers la connaissance purement sensible, vers l'instinct. Sans doute, il est des perceptions esthétiques dans lesquelles la partie sensible, harmonisée à l'intellection, vibre à l'unisson de l'âme raisonnable, — et rien n'imite plus délicieusement l'intuition rêvée que ces connaissances-là. Mais sont-elles l'intuition même ? « On appelle intuition cette espèce de *sympathie intellectuelle* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable »[1]). La perception esthétique ne nous transporte pas vraiment *à l'intérieur* du réel, puisqu'elle est reçue par les sens, puisque c'est par l'impression de la *talité* sensible qu'on y est harmonisé à la *qualité* intelligible. « Pour que notre conscience, dit-on, coïncidât avec quelque chose de son principe, il faudrait que, se retournant et se tordant

[1]) Bergson, *Introduction à la métaphysique*, dans la Revue de métaphysique et de morale, 1903, p. 3.

sur elle-même, la faculté de *voir* ne fît plus qu'un avec l'acte de *vouloir* »[1]). C'est fort juste, mais cette conscience d'une sympathie perceptive, qui découvrirait à l'esprit sa parenté avec l'objet, suppose, encore une fois, que l'âme spirituelle se possède comme âme, qu'elle a conscience de son moi substantiel, et non pas seulement de son moi actuel. Si la métaphysique est vraiment « la science qui prétend se passer de symboles », et le « moyen de posséder une réalité absolument au lieu de la connaître relativement »[2]), la métaphysique n'est pas pour cette terre. Et vouloir l'extraire à toute force même du plus subtil des esthétismes, c'est risquer d'aboutir à ce qu'un critique n'a pas jugé trop sévère d'appeler le *zoomorphisme*.

A l'extrême opposé, certains pensent arriver à la claire vue de l'être par l'*analyse* de ses éléments inférieurs et matériels : l'intelligence se réduit à la vie cérébrale, la vie cérébrale à du mouvement, etc. ; qui aurait compris la matière aurait tout compris. Qu'une pareille explication ne soit pas l'explication de l'être, c'est, je pense, ce qui ne fait pas difficulté pour le lecteur. Même à la supposer achevée (ce qui implique contradiction), elle ne ferait pas avancer d'une ligne la philosophie. Le multiple d'un être ne rend pas raison de son unité ; le synthétisé n'explique pas la synthèse. *Per ligna et lapides non cognoscitur domus, sicut cognoscitur per formam suam, quae est in artifice* [3]). L'erreur opposée a été souvent et brillamment combattue par les philosophes du dernier siècle. Avant que Ravaisson la perçât de ses flèches ailées, Comte lui avait déjà fait

[1]) Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 258.

[2]) Id., *Introduction à la métaphysique*, l. c., p. 4. — On pense bien que je ne prétends pas, dans tout ce paragraphe, partir de principes accordés par l'auteur que j'y critique. Mais il m'a semblé intéressant de rapprocher la notion bergsonienne de l'intuition de la vraie notion d'intuition intellectuelle. Peu d'auteurs effleurent d'aussi près que M. Bergson certaines des plus précieuses vérités touchant le monde spirituel ; et pourtant, qu'il semble improbable qu'il y puisse jamais entrer !

[3]) *De Veritate*, q. 2, a. 4, ad 7.

sentir le poids de sa lourde massue [1]). Il ne faut pas, pour saisir ce qu'est l'être, le regarder du côté de sa diffluence, de son écroulement. C'est faire effort pour descendre plus bas que le concept.

Mais le panlogisme, c'est-à-dire la doctrine de ceux qui pensent qu'il y a une science conceptuelle et discursive adéquate à l'être, qu'il y a des raisonnements qui le rendent, jusqu'en son fond dernier, clair à l'intelligence, ne repose pas sur des bases moins fragiles, s'il est vrai qu'un *reste* jamais réductible est de l'essence même du concept. Le panlogisme tombe dans une erreur semblable à celle du matérialisme, parce que le point de vue d'où il croit apercevoir la vérité absolue n'est pas le point de vue de la suprême actualité. Hegel, par exemple, a fort bien vu « qu'une détermination spéculative ne saurait être exactement exprimée sous forme de proposition », mais, s'il a cru arriver par la réflexion philosophique à cette « pensée » qui est, dit-il, « la plus haute... la seule forme sous laquelle l'être éternel et absolu puisse être saisi », si, d'autre part, il a nié l'absolu infini, personnellement subsistant, et pur de toute opposition de contraires, il a sapé par la base son prodigieux intellectualisme. Quiconque estime que le concept est la forme finale et suprême

[1]) Ce sont deux fortes et curieuses pages, que celles que Comte a consacrées, dans le *Discours sur l'ensemble du positivisme*, à « l'aberration scientifique à laquelle l'instinct public applique sans injustice la qualification de *matérialisme*, parce qu'elle tend, en effet, à dégrader toujours les plus nobles spéculations en les assimilant aux plus grossières ». Il cite comme exemples de ce matérialisme la tendance à réduire la géométrie ou la mécanique au calcul, la physique à la mathématique, la chimie à la physique, la biologie à la chimie, la science sociale à la biologie, et il ajoute : « C'est partout le même vice radical, l'abus de la logique déductive ; et le même résultat nécessaire, l'imminente désorganisation des études supérieures sous l'aveugle domination des inférieures. Tous les savants proprement dits sont donc aujourd'hui plus ou moins matérialistes, suivant la simplicité et la généralité plus ou moins prononcées des phénomènes correspondants » *(Op. cit.*, pp. 49-50). — Cfr. les pages classiques de Ravaisson, *La philosophie en France au XIXe siècle* [4], p. 248 sqq. ; si l'on fait collection d' « autorités » sur ce sujet, on peut voir aussi Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, III[3], p. 199.

de l'intellection, ne doit plus dire que c'est l'intelligence qui est la faculté capable d'étreindre le tout : ce serait plutôt le sentiment, le sentiment que Hegel appelait « la forme la plus inadéquate au contenu spirituel »[1]). — Chez nous Français, la forme la plus connue du rationalisme absolu est ce qu'on appelle couramment l'intellectualisme de 1850, et dont la philosophie de Taine demeure le type le plus achevé. Tout se déduit de « l'axiome éternel », et « il n'y a que des faits et des lois ». Cette dernière formule — dont je ne me rappelle plus si elle se trouve dans Taine lui-même — résume le système à merveille, et fait

[1]) Hegel, *Logique*, trad. Vera, t. I², pp. 216, 408, 216. — On pensait, en écrivant les lignes ci-dessus, à l'intéressant volume de M. E Belfort Bax, *The roots of reality* (Londres, 1907). M. Bax en veut grandement à l'idéalisme des hégéliens anglais ; d'accord avec eux sur l'impossibilité du Dieu personnel tel que le christianisme l'entend, il conclut fort logiquement que c'est panlogisme insupportable de parler d'un *wound-up absolute*, d'*ens realissimum*, de *durchsichtige Ruhe :* tout est potentialité, parce que tout est progrès. Toute réalité est synthèse d'alogique et de logique, de *that* et de *what ;* l'alogique est « incatégorisable », il peut être *indiqué*, mais non *exprimé* conceptuellement. De là suit qu'un élément de l'être *(thisness, alogical immediacy)* échappe toujours à la pensée spéculative, et que la philosophie n'a point d'autre idéal qu'une interprétation du monde en termes de pensée réflexive ; cependant, si tous les hommes constituaient les cellules d'une même conscience sociale, cette conscience apercevrait le réel intuitivement. L'analyse de M. Bax est exacte dans la mesure où il entend par *logique* le *concevable*, le *rationnel*, mais elle est incomplète. Comme il lui manque la vraie notion de l'Absolu personnel, du « pur éclair intellectuel éternellement subsistant » *), il lui manque aussi la notion corrélative de l'*esse*, de l'aspect divin des choses par lequel le *that* lui-même, le *hoc aliquid*, le sujet, apparaît en pleine clarté à l'Intellection divine ; sous la distinction du *that* et du *what*, de la nature et du sujet, il faut voir la distinction de matière et de forme, jointe à celle d'essence et d'*esse*. — Il serait bien désirable qu'on nous donnât une critique de la métaphysique hégélienne faite à la lumière des distinctions thomistes : cette métaphysique, si inconsistante quand on y cherche une doctrine sur Dieu, se révèle merveilleusement féconde si l'on y étudie la nature de l'être matériel, la catégorie de chose, la conscience humaine. — Quant à l'*ens realissimum*, il importe de ne pas oublier que, si nous savons que l'Absolu subsiste sans aucune opposition de contrariété, nous ne croyons pas qu'il subsiste sans l'opposition des relations personnelles, et nous pourrions dire *transeat* à qui penserait prouver que l'hypothèse d'un Dieu *unipersonnel* implique contradiction.

*) Garrigou-Lagrange, *Le sens commun et la philosophie de l'être*, p. 142.

très bien ressortir la violente opposition du panlogisme avec les tendances de la présente génération : des faits et des lois, c'était pour eux l'absolu, la réalité réelle ; pour ceux qui sont venus après eux, ç'a été tout ce qu'il y a de plus relatif et de plus élaboré, pour ne pas dire de plus truqué. Pour saint Thomas, les « faits » sont des aspects partiels de ce dernier coin de l'univers qu'est le monde composé de matière et de forme, et les « lois » comme telles, étant des *énonciables*, sont relatives à l'infime intelligence de l'animal raisonnable.

Entre les différentes formes du rationalisme que saint Thomas a réfutées, le lecteur se rappelle-t-il ces théories arabes si curieuses, d'après lesquelles l'homme pouvait arriver dès cette vie à connaître les « substances séparées », les esprits, soit « par l'étude des sciences spéculatives », soit en général par le moyen des espèces intelligibles qu'éveillent en nous les objets corporels ? Il faut se garder, sans doute, de cette manie d'antiquaire, qui consisterait à ramener toutes les erreurs aujourd'hui vivantes aux bizarres et défuntes imaginations du passé ; si pourtant on relit ces chapitres, on y trouvera peut-être quelque profit ; on verra que saint Thomas y réfute Alexandre, Ibn-Rosch et Ibn-Bâdja en faisant appel aux principes que nous avons mentionnés : rapport essentiel de nos concepts aux quiddités composées de matière et de forme, lien essentiel des principes abstraits que contemple ici-bas la spéculation humaine avec les objets du monde sensible, incapacité de tous ces principes, même s'ils composaient un ensemble achevé, à nous permettre le plus furtif coup d'œil sur l'essence des intelligibles subsistants[1]) (il ne faut pas en excepter l'essence de notre âme).

[1]) Contre Avempace (Ibn Bâdja) : Quidditas... generis vel speciei horum sensibilium, cuius cognitionem intellectivam per phantasmata accipimus, comprehendit in se materiam et formam. Est igitur omnino dissimilis quidditati substantiae separatae, quae est simplex et immaterialis, etc., 1 C. G. 41. — Contre Alexandre, ib., c. 42. — Contre Averroès, c. 43, arg. 4 et arg. 6 : Sed nec omnia intellecta speculativa simul

La condition pour étreindre ou envisager l'être même corporel, c'est d'étreindre ou d'envisager l'esprit. Mais la pensée conceptuelle est radicalement impropre à étreindre ou envisager l'esprit ; donc elle est radicalement incapable d'étreindre ou d'envisager l'être, elle ne peut que se le représenter. Jamais la philosophie ne peut « fournir l'être dont elle étudie la notion, contenir la vie dont elle analyse les exigences,... réaliser cela même dont elle doit dire qu'elle le conçoit nécessairement comme réel » [1]).

*
* *

Il n'y a pas ici-bas d'intuition de l'être ; y a-t-il une science de l'être ? La critique de la catégorie de *chose* ne va-t-elle pas à supprimer la métaphysique comme science ? On pourrait avoir une double raison de le croire. D'abord, il peut sembler que si les idées que nous nous formons des êtres spirituels sont construites sur le schème des quiddités matérielles, ces idées enferment contradiction. Ensuite, on peut penser que l'assertion (*c'est*) qui signifie l'exigence logique, nerf du jugement et du raisonnement, se référant essentiellement à l'*ens* de la représentation conceptuelle, n'a pour fonction légitime que de manifester l'inclusion des idées abstraites ou le *nexus* entre elles des choses de l'expérience sensible, et qu'ainsi elle est impuissante à nous certifier une liaison nécessaire entre les données de fait et les réalités transcendantes, à nous permettre d'affirmer l'âme et Dieu.

La métaphysique thomiste, prolongée dans le sens que nous avons dit, dissipe l'artifice de ces objections, présentées sous cette forme ou sous toute autre plus habile.

accepta adaequant illam perfectionem intellectus agentis, secundum quod intelligit substantias separatas, cum omnia haec non sint intelligibilia nisi in quantum sunt facta intellecta, illa vero sunt intelligibilia secundum suam naturam.

[1]) M. Blondel, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine*, Annales de philosophie chrétienne, t. 34, p. 145.

Elle fait voir d'abord, par l'analyse même de notre idée d'être, que la catégorie de *chose*, loin qu'elle prohibe la représentation de l'âme et de Dieu, en suppose au contraire implicitement l'affirmation. Elle révèle par là le sens du mouvement spontané par lequel l'intelligence conclut le monde des esprits du monde des corps, et montre ainsi que la métaphysique est tout aussi naturelle et tout aussi justifiée que la vie.

Il est essentiel, on l'a vu, à l'intelligence humaine, que la conception d'une quiddité enferme la pensée de son appartenance à quelque *hoc aliquid*, à quelque sujet. L'intelligence, en même temps qu'elle disjoint nature et suppôt, les synthétise. Les deux termes ne sont pas *vus* directement l'un dans l'autre par une intuition, mais ils sont *prononcés* unis dans l'être ; une représentation et une affirmation sont ainsi les deux moments, essentiels et inséparables, de la conception. Cela est vrai même de la conception la plus générale, celle d'*être* ou de *chose* : nous concevons tout comme *un* être, disjoignant et rejoignant nature et sujet, et comme l'idée d'être est incluse en toute conception, on peut dire que toute conception contient virtuellement le jugement. *C'est un être.* Mais affirmer cette unité du *hoc* et de l'*ens*, unité qui n'est pas pour nous objet d'intuition, c'est supposer un point de vue duquel nature et suppôt coïncident, sont vus l'un dans l'autre, sans reste et en pleine clarté[1]). Donc, c'est affirmer l'intelligence perceptive, l'âme *s'envisageant* elle-même, l'esprit pur. — En d'autres termes : toute l'explication de l'activité connaissante, c'est que l'âme veut exprimer l'objet en fonction de soi, et toute l'imperfection de l'abstraction conceptuelle vient de ce que, notre

[1]) Dire qu'une essence corporelle peut être objet d'intuition, ce n'est pas dire qu'elle puisse être objet d'intuition dans sa singularité, à soi toute seule. On ne préjuge pas par là la question de savoir si ce n'est pas pour ces essences une condition d'être et d'intelligibilité, non seulement qu'une science créatrice les soutienne, mais encore peut-être qu'il y ait des âmes humaines auxquelles ces réalités sensibles soient ordonnées.

corps étant nous-mêmes, nous ne pouvons ni nous retrouver, nous *mirer* tout entiers dans l'objet, ni (ce qui revient au même) exprimer tout l'objet en fonction de nous. Individus matériels que nous sommes, nous ne pouvons tirer au clair l'objet quant à sa réalité totale, quant à son individualité même, mais seulement quant à sa quiddité. Mais, par le fait même que la conception de cette quiddité renferme l'idée d'être et le jugement *c'est un être*, il arrive qu'en même temps que nous nous heurtons au résidu opaque du suppôt, nous prononçons cependant que lui aussi est exprimable en termes d'âme, que lui aussi est objet pour l'âme, car *être (ens)* signifie cela. Ainsi, dans la moindre quiddité conçue, dans la moindre représentation que l'âme se forme par le moyen de la catégorie de chose, est impliquée la supposition, ou, si l'on veut, la présomption, que l'âme peut *venir à bout* de l'objet, *en finir avec lui*, le *tirer au clair*, et, par conséquent, se tirer au clair elle-même. Penser l'idée d'être (où *ce* et *être* sont disjoints et réunis), c'est dire : *si je voyais l'objet intuitivement, je verrais ces deux éléments l'un dans l'autre* [1]). Former une conception représentative, c'est supposer, c'est rêver l'intelligence perceptive. Concevoir l'être, c'est rêver l'esprit.

On peut aller plus loin. Avec la synthèse de nature et de sujet, la conception humaine la plus simple renferme une synthèse d'essence et d'existence. Cela est clair quand il

[1]) Pour faire comprendre la genèse de l'idée d'être, on pourrait s'exprimer ainsi qu'il suit. Le mouvement de l'esprit irait à épuiser d'un seul coup, s'il le pouvait, tout le donné, tout l'être qui lui est confusément offert dans sa première appréhension. Mais il n'y peut parvenir : nous n'avons pas encore élucidé à fond le contenu intelligible de notre première sensation. Aussi l'esprit, poussé par la nécessité de vivre, suppose, pour ainsi dire, le problème résolu, et forme l'idée d'être, dans laquelle le donné encore irréductible est présumé éclairci, prononcé objet pour l'âme, doublé d'âme, pour ainsi dire, ou étoffé d'âme, afin de pouvoir donner prise à l'action. On peut parler à peu près de même de la formation des universaux : la mémoire (= conscience de l'identité de la réaction) y représente une quiddité comme *déjà vue*, mais *non encore épuisée*, et on la considère comme *provisoirement classée*, en vue de la pratique. — Mais ce sont là des manières de parler, où l'on transforme en moments distincts et en actes réfléchis un mouvement un et spontané.

s'agit de l'acte naturel et primitif par lequel l'esprit tout ensemble conçoit l'être et en affirme l'existence, sans distinguer conception et affirmation : dans ce cas, avec le jugement : *C'est de l'être*, le concept contient éminemment aussi le jugement : *L'être existe*. — Cela est vrai aussi des simples représentations du possible : ces représentations (comme d'ailleurs les jugements négatifs) renferment implicitement, sous le jugement : *Ce serait un être*, (ou sous le jugement : *Cet être n'existe pas*), le jugement : *L'être existe* [1]). Or, sur la synthèse d'essence et d'existence qu'exprime le jugement *l'être existe*, nous pouvons raisonner comme sur la synthèse de nature et de sujet qu'exprime le jugement *c'est un être*. Affirmer la synthèse d'essence et d'existence, dont nous n'avons pas l'intuition, c'est affirmer implicitement qu'il y a un point de vue duquel l'une est vue dans l'autre (ou bien faire des corps un absolu d'existence). Dire : *Cela est*, c'est dire : *qui verrait tout l'être, y verrait cela*. Former cette synthèse équivaut donc à sup-

[1]) L'affirmation de l'existence, de la réalité, ne vient pas se surajouter à la représentation du possible (voir le remarquable mémoire de J. Maréchal : *A propos au sentiment de présence*, extrait de la Revue des questions scientifiques, Louvain, 1909) ; c'est le possible, au contraire, qui complique l'affirmation du réel. Quand je conçois un objet comme inexistant ou purement possible, une proposition comme erronée ou comme douteuse, dans la représentation de cet objet ou de cette proposition est incluse la représentation d'un pensant, d'un moi ou plutôt d'un *on* pensant, avec lequel je n'accepte pas de m'identifier. « Cela n'est pas » équivaut à : « L'on aurait tort de croire que cela est ». Mais cette affirmation, comme toutes les autres, suppose l'affirmation de l'existence du tout, car elle pourrait ainsi s'expliciter : « Qui verrait le tout de l'être n'y verrait pas cela ». — Dans le jugement affirmatif se retrouve cet *on* pensant auquel le moi s'oppose mais, dans ce dernier cas, le moi accepte de s'y identifier. Le fait de cette opposition d'un *on* pensant au *moi* qui s'aperçoit est caractéristique des esprits chez qui le sujet ne coïncide pas avec sa nature : doute, opinion, jugement, représentation d'un objet en préscindant de son affirmation comme réel, sont propres à l'animal raisonnable et étrangers à l'esprit intuitif en son état naturel (Cf. S. Thomas, 1, q. 58, a. 1, a. 5 ; Kant, *Critique du Jugement*, § 76 ; M. Bergson dit aussi, dans l'*Évolution créatrice*, pp. 306 et 312 : « Une intelligence qui ne serait qu'intelligence, qui n'aurait ni regret, ni désir, ne concevrait même pas une absence ou un vide... La négation n'est pas le fait d'un pur esprit, je veux dire d'un esprit détaché de tout mobile, placé en face des objets et ne voulant avoir affaire qu'à eux... Elle est d'essence... sociale »).

poser, à présumer, à rêver la Vérité absolue, créatrice. — Tout acte d'intellection suppose non seulement que la réalité est intelligible, que la réalité peut être tirée au clair, mais encore que la réalité est quelque part comprise, quelque part complètement tirée au clair : donc il suppose Dieu [1]).

Que s'il en est ainsi, il n'est pas fort difficile de faire voir comment nos idées des êtres spirituels n'enferment pas de contradiction. Si la catégorie de chose, schème naturel de nos objets, unifiait l'esprit dans l'appréhension directe du singulier matériel, d'un suppôt déterminé dans une nature, alors elle serait fermée, pour ainsi dire, et nous n'aurions plus moyen d'en sortir. Mais la disjonction des deux termes et leur synthèse est essentielle à notre esprit : il les disjoint et dépasse ainsi la réalité matérielle (toujours singulière); en même temps il les synthétise, c'est-à-dire rêve qu'il les unifie ; il peut donc se représenter l'esprit, par la négation même de la distension entre suppôt et nature. Si mon idée de l'âme, c'est simplement mon idée de ma conscience purifiée de la distension susdite, mon idée de l'âme n'est pas plus contradictoire que mon idée de chose, puisqu'elle en est exigée. De même mon idée de Dieu est possible, comme celle de l'objet qui m'unifierait pleinement, et dans l'appréhension duquel je synthétiserais d'un coup tout le monde réel. Se représenter Dieu et l'âme, c'est prendre conscience des conditions de la pensée ; quand l'homme se forme ces deux idées en fonction du concept de chose, le rôle de l'intelligence, pourrait-on dire, « consiste simplement à dérouler le contenu dont le concept a été

[1]) Les scolastiques ne doivent point avoir de peine à admettre cela, puisque, d'une part, ils tiennent que l'objet de la première appréhension intellectuelle, c'est « l'*être* au concret, le quelque chose qui est, τὸ ὄν » (Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*, p. 13) et que, d'autre part, il est conforme à leurs principes de dire que cet être, n'étant pas son *esse*, n'étant pas un absolu d'existence, mais « quelque chose qui est », postule par sa notion même une science créatrice qui le soutienne.

bourré »[1]). — La justification de la catégorie d'être ne va pas, au reste, sans la justification du mouvement de l'esprit exprimant le *nexus*, l'exigence logique des êtres, puisqu'on a vu que ce *nexus*, que cette exigence est intrinsèque à ladite catégorie.

Soit, dira-t-on peut-être, vous montrez la nécessité subjective d'affirmer Dieu et l'âme. Vous montrez que, s'il faut vivre de la vie humaine (dont l'intelligence est partie essentielle, et dont la catégorie de *chose* est l'instrument caractéristique), il faut affirmer aussi l'âme et Dieu. Mais vous qui raisonnez ainsi sur *l'idée* d'être, — considérée et comme notion et comme action, — abandonnez-vous les anciennes preuves qui partaient de *l'être même*, et qui, par la causalité efficiente, finale, exemplaire, concluaient directement à l'existence réelle de l'âme et de Dieu ? — On ne les abandonne pas le moins du monde. Au contraire, l'analyse du mouvement de l'esprit qui prouve vient recouvrir et consacrer à nouveau les anciennes preuves, et fait prendre plus profondément conscience de leur légitimité. Elle explique, en effet, ce qui restait obscur dans leur supposé commun, qui est ce double jugement : *L'être existe*, et *l'existant est être* (= la réalité est intelligible).

Les scolastiques modernes ont très bien vu que, pour que la science de l'être telle que l'a exposée saint Thomas soit justifiée aux yeux de l'esprit, il suffit que soit admise la valeur de notre idée de l'être. En effet, si cette idée, où sont synthétisées l'essence et l'existence, contient une affirmation existentielle, elle contient aussi l'assertion implicite que notre intelligence est apte à se rendre compte de ce qui est existant [2]). Elle donne donc à la fois le point de

[1]) Cette heureuse métaphore a été employée par M. A. Valensin à propos de *la théorie de l'expérience d'après Kant* (Revue de philosophie, juillet 1908).

[2]) La vie mentale ne débute pas par un jugement explicite, qui est toujours un acte de réflexion. Elle débute par une immédiation, par une appréhension de l'être mouvant, que nous pouvons encore retrouver en nous-mêmes sous le monceau des conceptions acquises. La puissance et l'acte, écrit Zigliara, sont deux notions « quae immediate in mente pullu-

départ et l'instrument de la métaphysique. Toute la métaphysique répond, pourrait-on dire, à cette question : qu'est-ce qu'on doit affirmer, ou qu'est-ce qui doit exister, *puisque l'être existe ?* Dieu et l'âme sont affirmés comme conditions nécessaires de cette proposition ; les démonstrations qu'on en donne comblent, pour ainsi dire, le fossé qui sépare les deux termes que cette proposition synthétise ; cela est visible, par exemple, de la preuve de Dieu qu'on tire des degrés de perfection, grâce à la distinction d'essence et d'existence *(Quarta via* de la *Somme)* ; cela est vrai aussi des autres démonstrations.

Mais cette proposition synthétique elle-même, de quel droit l'esprit l'affirme-t-il ? La réduire en proposition analytique, il n'y faut pas songer : jamais de notre représentation de l'être on ne déduira l'existence. Il semble donc qu'à l'origine même de la vie intellectuelle, il y ait, par le fait de cette synthèse, comme un postulat, comme une présomption, postulat légitime peut-être, présomption peut-être souverainement justifiée, mais enfin l'on en voudrait connaître la légitimité et la justice. Pourquoi faut-il que soit comblée la distance qui sépare l'essence et l'existence ? Pourquoi faut-il affirmer que l'être existe, et admettre tout ce qui est condition nécessaire de cette proposition ?

Plusieurs scolastiques contemporains répugnent extrêmement à laisser poser cette question critique. L'admettre, même un instant, pensent-ils, c'est avoir déjà tout cédé, tout cédé au scepticisme, Ils se font donc lier au mât et se bouchent les oreilles, tant ils ont peur d'écouter la sirène.

lant ex tradita entis notione... De facili infertur, potentiam et actum... in mutua quadam oppositione consistere ». *(Summa philosophica,* t. I, pp. 342, 354). Ces expressions, et les autres dont les scolastiques ont usé pour faire entendre les notions réfléchies, philosophiques, de puissance et d'acte, peuvent servir à suggérer ce qu'est, dans l'appréhension directe et primitive, la *palpitation* entre la puissance et l'acte, entre l'essence et l'existence qui la caractérise essentiellement. Cette appréhension contient éminemment et le jugement : « L'existant est être » (Cfr. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*, pp. 219-220), et le jugement synthétique : « L'être existe », qui est tout aussi essentiel que le premier.

Ils n'ont qu'une réponse première et dernière : « C'est évident ». Mais cette réponse laisse la question intacte, et ces terreurs, au reste, montrent qu'on ne l'a pas bien comprise. On peut ne pas nier la légitimité de l'assentiment rendu à l'évidence, et ne pas nier non plus la légitimité du problème que pose l'évidence. Si elle en pose un, les vrais agnostiques sont ceux qui s'y dérobent [1]), qui se retranchent à jamais dans l'évidence, et se refusent à l'examiner dans le dynamisme intégral du sujet connaissant. Or, elle en pose un, par le fait du jugement ci-dessus mentionné, qui est synthétique, et qui, étant immanent à notre catégorie d'être, transporte nécessairement son obscurité initiale au sein des déductions analytiques elles-mêmes, au sein des substitutions d'équivalence qui semblent au premier abord de la plus éblouissante clarté [2]).

La solution de ce problème ne consiste pas à démontrer que l'être existe : nous avons déjà dit que cela ne se peut.

[1]) Voir l'article de la Revue de métaphysique et de morale (1896, pp. 551-567), où jadis, à propos de Descartes, M. Blondel parlait de cette « sorte d'agnosticisme immanent à la méthode de l'évidence et à la justification absolue de l'entendement... (Il s'ensuit des principes du cartésianisme que,) dans nos intuitions les plus immédiates, entre nos idées les plus claires, le moyen terme qui les rendrait analytiques et intelligibles fait inévitablement défaut » (pp. 557, 558). Pour le dire en passant, M. Blondel est un de ceux qui ont le mieux montré que la connaissance n'est ni exclusivement, ni surtout, représentative ; je ne sais pourtant si ce pénétrant philosophe a maîtrisé jusqu'au fond l'idée thomiste de l'intellection ; il semble, en effet, dans un des articles qu'il a signés *Testis* aux Annales de philosophie chrétienne (décembre 1909, p. 274), ou ne pas voir que, dans l'intellection créatrice et bienfaisante de Dieu, connaissance et amour sont identiques, ou ne pas vouloir que ce soit l'intelligence qui nous fasse pénétrer, au Ciel, l'intérieur même de Dieu. Mais si notre perfection nous vient vraiment d'un Autre que nous-mêmes, l'acte qui doit finalement nous parfaire n'est-il pas celui qui nous rend cet autre plus profondément immanent? Puisque c'est Dieu qui est notre Béatitude, et non pas nous la sienne, notre perfection consiste encore davantage à le recevoir qu'à nous donner.

[2]) Quoi donc? dira-t-on. A = A, y a-t-il là rien d'obscur? — Certes, non sans doute quant à ce qui est perçu, considéré précisément comme tel, mais quant à la perception même ; c'est une grande question de savoir ce qu'est cette identification qui suppose la disjonction du *même*, et l'abstraction. Mais la perception est intérieure à ce qui est perçu, à moins qu'on ne veuille prêter un absolu d'existence à une abstraction, à un axiome, ce qui est justement l'erreur du panlogisme mentionné plus haut.

Elle consiste à montrer pourquoi et comment *nous affirmons* que l'être existe. Cette explication, ou exposition, ne peut assurément se faire qu'en fonction d'une certaine métaphysique. Mais si elle se fait en fonction de la métaphysique qui sort de la « philosophie de l'être », et qui satisfaisait la raison dogmatique avant qu'aucune question critique se posât, le problème se trouvera résolu. On n'aura pas, sans doute, déduit analytiquement les principes mêmes (ce qui implique contradiction), mais on aura fait sortir des principes mêmes l'explication de ce qui est obscur en eux, à savoir de leur affirmation, et ainsi l'esprit aura la paix.

D'où vient donc ce surplus de confiance que l'âme semble accorder à son idée dans l'affirmation primitive? D'où vient cette sorte de présomption qui lui fait dire en toute intrépidité, à son premier contact avec le donné sensible : *l'être existe, le monde est intelligible, la réalité peut être tirée au clair* (affirmations solidaires, comme nous avons vu) ? Cela lui est évident, certes, mais comment cela peut-il lui être évident, puisque ensuite cela se montre réfractaire à tous ses moyens ordinaires de réduire une synthèse à l'évidence? Pourquoi l'âme ne se borne-t-elle pas à la proposition d'un problème ou d'une tâche, et du premier coup suppose-t-elle, pour ainsi dire, le problème résolu ? Pourquoi se risque-t-elle à prononcer hardiment la synthèse de l'essence et de l'existence, dont les conséquences n'auront plus ensuite qu'à se dérouler ? La métaphysique thomiste montre qu'il faut répondre : parce que cela équivaut précisément pour l'âme à accepter la nature humaine, à désirer son bien propre, à consentir à être ce qu'elle est. L'homme est essentiellement un esprit dont l'hypostase n'égale pas sa nature, un esprit incomplètement spiritualisé ; il ne se sent pas encore tout esprit, tout de Dieu et pour Dieu ; il doit y parvenir par le progrès et l'exercice ; il doit « gagner son âme » par l'usage du monde sensible, qui est pour lui tout ensemble et une restriction et un moyen. Le monde

sensible, en effet, représente la différence entre la personne humaine et la nature ; l'essence de l'être naturel consiste, en dernière analyse, dans son aptitude à servir de moyen aux hommes pour se conquérir eux-mêmes et monter à Dieu. Affirmer donc la consistance, la réalité, la solidité de ces essences, c'est affirmer pour l'âme la possibilité de se réaliser, de se gagner, et de gagner Dieu à sa manière, ce qui, pour elle, est tout un. On peut, d'ailleurs, dans la dualité palpitante qui caractérise la première appréhension, retrouver la trace distincte des deux amours qui entraînent l'âme : en tant qu'elle traduit le donné sensible en quiddité, en essence, l'âme se désire elle-même, elle veut se réaliser comme humanité ; en tant qu'elle affirme que l'être existe, elle veut se réaliser comme être, elle désire Dieu. Mais ces deux amours ne sont pas extérieurs l'un à l'autre ; l'amour de Dieu, comme saint Thomas l'explique, est intérieur à l'amour de soi, il en est comme l'âme [1]). Aussi est-il la source première de notre lumière intellectuelle ; si l'âme est sympathique à l'être comme tel, c'est finalement parce qu'elle est capable de Dieu [2]).

[1]) 3 C. G., 24. Cfr. Ia IIae, q. 109, a. 3.

[2]) J'avais tenté d'expliquer ailleurs *(L'intellectualisme de saint Thomas*, p. 40, n. 2 et p. 65) que, si l'âme est πάντα πως, c'est parce qu'elle est θεός πως, et non inversement. « Je n'admets pas, écrit le R. P. Gardeil, que l'intelligence en soi se définisse d'emblee la faculté du divin, comme le prête à saint Thomas M. R. » *(Le donné révélé*, p. 133). J'avoue ne pas me reconnaître dans ce *d'emblée*, n'ayant jamais hasardé cette énormité, que la notion de « faculté du divin » soit la première, *via inventionis*, qu'on ait de l'intelligence, et c'est cela que suggère le mot *d'emblée ;* j'ai dit que c'est la plus profonde à laquelle on puisse parvenir, et en ce sens l'on peut dire que c'est la première, mais *d'emblée* ne signifie pas cela. Si l'on juge qu'il est plus profond de dire que l'intelligence en soi est la « faculté de l'être, de l'être distribuable *par analogie* dans les deux ordres de réalité, la divine et la contingente » (Id., *Ibid.)*, ne cède-t-on pas au mirage d'une *notion commune antérieure* au créé et à Dieu, notion qui est la négation même de la doctrine de saint Thomas sur l'analogie, qu'on veut avant tout préserver ? N'y cède-t-on pas encore, quand on dit que c'est non « l'intelligence qui se sert des sens », mais « l'intelligence pure et simple », qui est la « faculté propre de *la* réalité conceptuelle de l'être » ? (Gardeil, *l. c.)*. Dans l'école du R. P. Gardeil, on explique à merveille comment l'intelligence se sert de l'idée d'être, comment, cette idée une fois donnée, l'âme s'efforce de tout rendre intelligible en fonction d'elle ; les explications

Il n'est donc point conforme à la vérité, ni aux principes de saint Thomas, de croire qu'on puisse équilibrer et justifier toute la synthèse mentale en ne faisant appel qu'aux éléments représentatifs de la conscience, ni de parler de l'appréhension conceptuelle de l'être comme si elle ne contenait, en son noyau même, aucunes ténèbres, comme si elle était ce qu'on a si bien nommé « une appréhension immédiate et saturante de la réalité concrète » [1]). Mais l'on ne doit pas dire non plus que cette acception de l'idée d'être, que cet éveil de l'âme qui consent à sa nature, soit libre à proprement parler. Bien que ce soit un acte de spontanéité spirituelle, ce n'est pas le résultat d'un choix, et ce n'est pas plus un acte libre que l'appétit du bonheur. Pourquoi n'est-ce pas le résultat d'un choix ? Parce que justement c'est le *premier* éveil de l'âme, parce que c'est le *premier* passage à l'acte de cet appétit du divin qui est l'intellection et que, comme saint Thomas l'explique, le premier branle d'appétit d'une créature lui est toujours

que donnent à ce sujet soit le R. P. Gardeil au livre Ier du *Donné*, soit le R. P. Garrigou-Lagrange dans ses différents travaux, sont très riches de sens et très dignes d'être méditées ; mais après qu'on a constaté l'évidence de l'être et le fait de son affirmation, il reste à l'expliquer, il reste à expliquer la catégorie d'être elle-même, et comment elle consiste à tout rendre intelligible en fonction de l'âme. Ne pas voir ou ne pas accepter cette tâche, ne pas consentir à critiquer l'être conceptuel, à faire comme la « déduction de la catégorie de *chose* », c'est arrêter trop tôt la philosophie, et c'est la mutiler. — Et si ailleurs le R. P. Gardeil, mettant en présence deux conceptions du monde, la dynamique et l'ontologique, l'augustinienne et la thomiste, les juge irréductibles, et, pour sa part en préférant une, accorde cependant qu'elle n'explique pas ce qu'explique la conception opposée (*Le Donné révélé*, p. 283), la raison en est qu'il refuse de se poser, à propos des principes thomistes, les questions qui permettent, en les pénétrant plus à fond, de faire coïncider avec la « philosophie de l'être », la philosophie du Bien. — Il me semble aussi que, si le R. P. Gardeil disait vrai sur l'irréductibilité réciproque et la légitimité relative des deux « systèmes », l'œuvre proprement philosophique consisterait à découvrir quel caractère de l'esprit humain l'empêche si radicalement d'arriver à une métaphysique compréhensive, qui concilie les points de vue de l'être et du bien. Voilà pour réjouir les criticistes, — à moins pourtant justement que le système thomiste ne soit plus compréhensif que ne le pense l'éminent dominicain.

[1]) M. Blondel, *Le point de départ de la recherche philosophique* (Annales de philosophie chrétienne, juin 1906, p. 248).

donné par Dieu [1]). On voit quelle différence essentielle sépare notre doctrine de celle du dogmatisme moral, d'après lequel, « pour connaître l'être et pour y croire, il faut coopérer à se donner l'être à soi-même dans sa vie librement voulue » [2]). Dans le dogmatisme moral, on ne voit pas comment, avant la conversion du cœur à Dieu, les preuves spéculatives de son existence seraient solides; dans notre doctrine, cet appétit du divin qu'est l'intelligence y suffit.

*
* *

Je ne doute pas que l'exposé qui précède ne puisse susciter des objections de plus d'une sorte, ou que je n'ai pas su prévoir, ou que je n'ai pas voulu prévenir, pour ne pas

[1]) *De Malo*, q. 6, q. 16, a. 4; — I, q. 63, a. 5, 1ª 2ª, q. 9, a. 4, q. 17, a. 5, ad 3.

[2]) Pour séparer notre cause de celle du dogmatisme moral, il n'est pas nécessaire d'identifier ce dernier avec une théorie absurde, évidemment destructrice de la notion de vérité et de Dieu même, avec laquelle la polémique scolastique l'a quelquefois confondu. Cette théorie consisterait à dire que notre liberté engendre à elle seule notre certitude, sans aucune priorité réciproque de la lumière sur le vouloir. Les partisans du dogmatisme moral entendent bien, au contraire, si je ne me trompe, que si la bonne volonté introduit la lumière, la lumière, dans le même acte, éclaire la bonne volonté. — Mais au premier éveil de la raison, on ne saurait parler de priorité réciproque entre l'intelligence et la volonté libre: saint Thomas le montre aux passages cités plus haut, et de soi, d'ailleurs, la chose est assez claire. C'est pourquoi, puisqu'il faut rendre compte de cette sorte de *présomption* dont il est question dans le texte, le recours à l'attirance divine est nécessaire. Nous ne pouvons discuter ici l'intéressante question théologique de savoir si cette attirance divine peut être appelée une grâce; ce qui est certain, c'est qu'elle n'est pas, de soi, identique à la conversion du cœur, puisque l'Eglise catholique croit qu'un homme qui n'a jamais été en grâce avec Dieu peut avoir une solide et véritable certitude de son existence; on peut dire cependant qu'il demeure, dans la certitude de cet homme, un vrai déséquilibre *ex parte subiecti*, puisque l'âme affirme implicitement, dans son intellection primitive, la possibilité pour elle d'atteindre sa fin dernière, la vérité suprême, et que, dans l'ordre actuel, elle ne peut y parvenir en restant telle qu'elle est. — Saint Augustin a un beau passage où il distingue cette première attirance divine, cet éveil de la raison qu'il appelle « création de l'œil intérieur », d'avec l'illumination méritoire de la foi catholique. C'est à propos du verset: *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* « Aut si rationem ipsam, écrit-il, qua humana anima rationalis appellatur, quae ratio adhuc velut quieta et quasi sopita, tamen insita et quodam modo inseminata in parvulis latet, illuminationem voluit appellare, tanquam interioris oculi creationem, non resistendum

être encore plus long. Un mot encore à deux classes d'adversaires possibles. Les uns diront qu'il n'y a ici de critique de la connaissance que dans le titre, parce que, d'un bout à l'autre de l'étude, une certaine métaphysique est supposée. Les autres demanderont qu'on les rassure encore sur le cas qu'on fait des anciennes preuves scolastiques, et sur le critère de l'évidence intellectuelle.

Aux premiers je réponds que c'est exactement la même chose, de supposer tout et de ne supposer rien [1]). La méthode abstractive et arbitraire est celle qui isole au début un élément partiel, par exemple, le *Cogito*. Il me paraît, je l'avoue, que la métaphysique sur laquelle je m'appuie, — la forme thomiste de l'aristotélisme, — est, du point de vue dogmatique, une métaphysique démontrée. L'alliance de ces deux mots paraît à certains fort puérile ; d'autres, au contraire, sont si peu touchés des « contradictions des philosophes », que tout ce que les métaphysiciens dogmatiques ont eu d'intuitions vraiment personnelles et de raisonnements justes leur semble s'intégrer dans ce système compréhensif et harmonieux. S'il en est ainsi, il n'y a pas plus d'apriorisme à reconnaître que le fait de cette démon-

est, tunc eam fieri, cum anima creatur, et non absurde hoc intelligi, cum homo venit in mundum. Verumtamen etiam ipse, quamvis iam creatus oculus, necesse est in tenebris maneat, si non credat in eum qui dixit, *Ego lux in saeculum veni*, etc. » *(De peccatorum meritis et remissione*, I, 25, 38. Migne, 44, 130).

[1]) On ne se demande plus guère aujourd'hui « si le monde extérieur existe », et c'est à bon droit, car la réponse négative est non seulement répugnante au sens commun, mais contradictoire dans les termes, s'il est vrai que notre idée de l'existence nous est précisément suggérée par ce que nous appelons les corps. Les corps sont, comme disait Platon, ἃ νῦν εἶναί φαμεν : si c'est d'eux tout d'abord que nous tirons la notion d'être, il faut bien dire qu'ils « sont » en quelque façon. Mais de là il ne suit nullement que sous la question incorrectement posée, il n'y eût rien qu'un faux problème ; il y avait un vrai problème, et qui demeure intact, car toute la question est de savoir, non plus d'emblée comme autrefois, *comment* le monde corporel est, ou *ce* qu'il est, mais ce que nous voulons dire en disant : c'est. — De l'ensemble de l'expérience on peut parler comme de la « réalité du monde extérieur » ; toute la « vie » est *donnée* à la réflexion philosophique, et l'on se demande : *Was soll sein weil das Leben ist ?* C'est ainsi que, pour être sûr de ne supposer rien, il n'y a pas d'autre moyen que de supposer tout.

stration et le fait de cette convergence me sont donnés, qu'à reconnaître qu'est donné un monde d'images. Cela d'ailleurs n'empêche aucunement d'accorder qu'un moment arrive où l'on s'aperçoit qu'on ne doit pas se contenter du fait de l'évidence intellectuelle, mais qu'il faut se rendre compte du sens et de la valeur de ce fait. J'accorde donc qu'à partir de ce moment la doctrine de l'esprit doit non seulement compléter, mais englober et expliquer la doctrine de l'être, et que dès lors les véritables agnostiques seraient ceux qui, *ayant compris la question*, refuseront d'y répondre, et se retrancheront dans le fort de l'évidence sans vouloir en sortir. Mais j'estime que le thomisme est capable, et de procurer l'évidence intellectuelle, et d'en rendre raison.

Quant aux anciennes démonstrations de la métaphysique scolastique, répétons-le encore une fois, tout ce qu'on a dit ci-dessus ne va pas à les ébranler le moins du monde, mais à les consolider. Il en est ainsi en particulier des preuves de l'existence de Dieu, surtout de celle qu'on tire de la distinction d'essence et d'existence dans tous les êtres finis. Quand on a *vu* la vérité de cette distinction, toutes les explications du monde autres que celle par l'*Esse* infini, paraissent, rigoureusement parlant, aussi inconsistantes, aussi enfantines que l'explication indienne qui fait soutenir le monde par un éléphant, et l'éléphant par une tortue. Cette hypothèse est ridicule, parce qu'elle prétend expliquer l'*être* comme tel et l'ensemble de l'être par une *essence* particulière, définie, déterminée, toute relative à l'ensemble de l'être. Tant qu'on fait la même faute, l'imagination peut être moins choquée que par l'éléphant et la tortue, mais le scandale de la raison n'est pas moindre. Atomes, nébuleuses, matière mouvante, cellules vivantes, centres de conscience spontanés, conceptions monistes ou conceptions pluralistes, tout ce qui met à l'origine des choses une *essence qualifiée* décèle une fragilité pareille. Je parlerais proportionnellement des preuves de l'âme. Mais, une fois

ces grandes découvertes faites, ces grandes intuitions possédées, la métaphysique est-elle à jamais bouclée ? Il s'en faut bien ! Ne s'accroît-elle plus que par addition d'arguments nouveaux contre les conceptions matérialistes, arguments que le progrès des sciences lui fournirait ? Il s'en faut bien plus encore ! *Elle se renouvelle par l'intérieur*, prenant une conscience toujours plus vive de son originalité, de ses principes et de sa certitude. Elle s'est renouvelée en cette sorte, quand saint Thomas a repensé Aristote à la pure lumière de la vérité catholique : la métaphysique qu'il nous a donnée n'est-elle pas *la même* que celle du Philosophe ? et, cependant tout est transformé, parce que tout est approfondi. Verrions-nous un moins brillant renouveau, le jour où des maîtres de la pensée traditionnelle comprendraient à fond que la science de l'âme est intérieure à la science des choses, et nous donneraient enfin, selon le mot si heureux de M. Piat à propos de Leibniz, « une scolastique intériorisée » ? *Regarde à l'intérieur*, disait Marc-Aurèle ; *c'est à l'intérieur qu'est la source du bien ; elle peut toujours jaillir, si tu sais creuser toujours* [1]).

PIERRE ROUSSELOT.

Paris.

[1]) Ἔνδον βλέπε· ἔνδον ἡ πηγὴ τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ ἀεὶ ἀναβλύειν δυναμένη, ἐὰν ἀεὶ σκάπτῃς (Marc-Aurèle, *Pensées*, VII, 59).

XII.

LA MORALE ET LA SOCIOLOGIE.*)

Comme on l'a vu par l'exposé que nous en avons fait, la morale sociologique prend à l'égard de la morale traditionnelle une double attitude : elle l'attaque d'abord, elle en souligne les prétendues inconséquences, elle s'efforce d'en ruiner les fondements ; puis, comme on ne détruit bien que ce qu'on remplace, elle entreprend d'édifier à son tour une doctrine nouvelle, scientifique celle-là ; efficace, puisqu'elle sera avant tout un art ; conforme en tous points aux aspirations de la conscience moderne, puisque cet art sera uniquement rationnel et, en même temps, dégagé pour toujours de tout *a priori* métaphysique. C'est cette double attitude, négative et positive, que nous devons examiner à présent.

Le reproche général que l'on adresse à la morale traditionnelle c'est son caractère antiscientifique. Que de fois ce reproche n'a-t-il pas été renouvelé au cours des discussions récentes qu'a soulevées parmi nous le problème moral ! C'est là, d'ailleurs, le premier argument que devaient employer les partisans d'une théorie qui ne prétend relever que de la science positive. La morale traditionnelle paraît antiscientifique pour tout un ensemble de raisons d'ordre

*) Voir la livraison du mois d'août 1910, pp. 352-375.

assez divers et qu'il nous faut reprendre maintenant par le détail.

On lui reproche, d'abord, de reposer sur des principes *a priori*, indémontrés, invérifiables. Ces principes dérivent eux-mêmes d'une métaphysique religieuse ou plutôt d'un esprit métaphysique qui, comme faits historiques, ont pu avoir leur raison d'être, mais que les progrès de la pensée positive ont rejetés pour toujours dans les tâtonnements du passé. Ces principes *a priori* présentent, de plus, l'inconvénient de donner de la morale une conception absolument fausse et illusoire, en servant de prétexte pour en faire une théorie, une science : « Il n'y a pas, il ne peut y avoir de morale théorique » [1]). « Construire ou déduire logiquement « la morale » est une entreprise aussi hors de propos que si l'on s'avisait de construire ou de déduire logiquement la religion, le langage ou le droit » [2]).

Nous n'avons pas l'intention de renouveler ici une critique de la position prise par les positivistes à l'égard de la métaphysique. Il y a longtemps qu'on a fait justice de ces prétentions, qu'on a montré notamment l'inexactitude historique de la loi des trois états sur laquelle repose toute la théorie, qu'on a souligné l'impossibilité où se trouve l'esprit humain de penser en dehors de certaines lois générales qui ne sauraient cependant relever de la science positive, il y a longtemps aussi qu'on a remarqué chez l'homme la présence d'un instinct métaphysique qui l'emporte bien au delà des faits, instinct et lois de l'esprit auxquels les positivistes les plus décidés ne sauraient se soustraire. Que la métaphysique soit irréductible à la science, dans le sens où le positivisme entend ce mot, c'est ce qu'on ne saurait raisonnablement contester, mais que la science positive soit toute la science humaine, qu'elle embrasse dans ses cadres tous les aspects du réel et qu'elle marque les limites du

[1]) Lévy-Brühl, *La morale et la science des mœurs*, p. 1.
[2]) *Ibid.*, p. 99.

connaissable et du certain, voilà ce que les positivistes ne parviendront jamais à établir d'une manière positive, et ils ne peuvent le prétendre et l'affirmer qu'en se mettant en contradiction flagrante avec leur propre système. La négation même de la métaphysique constitue déjà toute une métaphysique.

Mais, encore une fois, c'est un débat dans lequel nous ne pouvons songer à entrer ici ; nous devons nous borner à examiner l'attitude particulière que prend la science positive à l'égard de la morale.

Il est faux, d'abord, que la morale traditionnelle repose sur des principes *a priori*, surtout si l'on entend par là des principes fantaisistes et injustifiés. Non, ce n'est point par une juxtaposition arbitraire de concepts que se constitue d'après nous la théorie de la morale. Nous l'avons dit : la morale est avant tout déductive, elle s'appuie sur un certain nombre d'idées générales, le bien, le savoir, l'ordre, la vertu ; elle se présente comme un code de lois dans lequel les prescriptions les plus particulières ne sont que la mise en application de principes généraux. Si l'on a égard uniquement à la méthode essentielle de la morale, on peut, si l'on veut, n'y voir qu'une science *a priori*. Mais ce n'est pas de la méthode qu'il doit être surtout question ici. Avant tout il s'agit du point de départ, du contenu et, si l'on peut dire, de la matière de la morale. Aussi bien, quelle est la science — et parmi même les sciences les plus positives, comme la biologie et, en général, toutes les sciences de la nature, — quelle est la science qui, dans son développement, ne fait pas, elle aussi, un certain emploi du procédé déductif ?

Mais nous prétendons que les principes de la morale ne sont ni arbitraires ni *a priori*. Il en est de la morale comme de la métaphysique : l'esprit a, sans doute, la puissance de dépasser le simple fait, mais c'est dans le réel donné qu'il prend son point de départ, et, semblable à ce géant de la

fable qui, sur le point d'être vaincu, reprenait force et vie en touchant la terre nourricière, il ne conserve, utilise et développe ses forces que dans la mesure où il prend contact avec la réalité. La morale repose sur l'idée du bien, mais cette idée n'est pas une pure vue de l'esprit ; elle se spécialise dans la nature humaine, elle se concrète dans les données de la conscience, dans les aspirations précises de l'homme, dans la tendance au bonheur ; elle trouve dans l'ordre réel des êtres, dans leur nature essentielle, une assise solide, positive et, par conséquent, scientifique. Et, de ce chef, l'idée de bien me paraît tout aussi positive que l'idée de loi. Nous ne dirons même pas, comme M. Rauh, que les fins de la morale sont des formules de vie que l'esprit pose *a priori*, qui ne se prouvent pas directement, mais s'éprouvent par le contact même de la réalité et le développement de la vie : « La croyance morale *vraie* est celle qui résiste à l'épreuve d'une vie consciemment honnête ». Non ; ce n'est pas assez dire : ce n'est pas seulement une justification provisoire de la morale que nous prétendons trouver dans l'expérience, mais plus que cela, un point de départ et une donnée fondamentale. Aussi bien une morale ne peut *réussir*, elle ne peut être conforme à la vie et à la réalité, elle ne peut présenter une valeur pratique que si elle prend racine dans le terrain solide et non équivoque des faits. C'est le réel donné, la nature humaine, l'ordre des êtres qui fournissent à la morale une assise et un point de départ scientifiques.

L'analyse même de l'idée du bien nous révèle l'origine empirique des divers éléments qui entrent dans ce concept.

Qu'implique pour nous cette idée ? une satisfaction sensible ou intellectuelle, une adaptation des choses, une harmonie de nos facultés, une perfection qui répond en nous à une tendance, à un besoin, à un désir. Ce sont là autant de faits psychologiques qui peuvent être observés et dont la constatation relève uniquement de l'expérience. Aussi bien, ne savons-nous pas qu'à l'origine, chez les êtres incultes, la

conception du bien ne dépasse pas le cercle des satisfactions purement personnelles ? Si cette idée se raffine, se dégage de ses attaches empiriques, se dépersonnalise et s'objective, cette transformation ne se produit que plus tard et sous l'effort d'une pensée déjà suffisamment exercée. La hauteur à laquelle l'esprit atteint ici ne doit pas nous faire oublier l'humilité du point de départ.

Pas plus que les positivistes nous ne songeons à édifier une morale en l'air, dénuée de tout contact avec la réalité, insoucieuse des conditions particulières au milieu desquelles évolue la vie individuelle et sociale de l'agent, déduite de principes posés arbitrairement. L'exemple de Kant est là pour nous instruire et nous rappeler qu'il est impossible de construire, du seul point de vue de la raison et en dehors de tout recours à l'expérience, une métaphysique des mœurs.

Sans doute, nous dépassons ensuite l'expérience ; de ces données empiriques la raison humaine s'élève à la conception d'un ordre absolu, universel, applicable à l'ensemble de l'humanité, surtout d'un ordre obligatoire. A-t-elle le droit de le faire ? C'est là une question distincte et qui doit être discutée à part. Quelle que soit la solution qu'on lui donne, elle ne saurait rien préjuger touchant l'origine empirique des données mêmes du problème. Niera-t-on le caractère expérimental des sciences de la nature, parce que le savant en dégage de vastes généralisations et emprisonne les faits dans un système très complexe de lois qui, évidemment, ne sont pas présentées telles quelles dans la réalité ?

L'assimilation n'est pas légitime, objecte-t-on ; les lois de la biologie, par exemple, ne représentent pour le savant que l'ensemble des cas observés, elles ne valent aussi que pour ces cas et ceux qui leur ressemblent ; au contraire, la loi du bien, avec le caractère d'obligation dont on la revêt, ne présente absolument rien qui de près ou de loin se ramène à une généralisation d'expériences.

Que l'obligation, considérée en elle-même, soit irréduc-

tible à l'expérience, nous en convenons parfaitement : le jugement de valeur est irréductible au jugement d'existence; mais il n'en reste pas moins vrai que, pour s'élever à une conception si haute et si abstraite, l'esprit s'appuie sur certaines données empiriques ; son procédé, par conséquent, n'est pas arbitraire ; et n'est-ce pas, d'ailleurs, la loi générale qui préside à tout le mécanisme de la pensée ?

On dit que les lois de la nature ne sont que des généralisations d'expériences. Elles sont cela, mais quelque autre chose encore. Outre les faits accumulés, groupés, la science est obligée de reconnaître, sous peine de se perdre dans un stérile éparpillement, tout un ensemble de liens, de rapports qui, eux, ne sont pas une donnée expérimentale ; la science veut être une interprétation de faits, mais l'interprétation elle-même n'est pas un fait et relève de l'activité de l'esprit. Il est donc injuste tout à fait de reprocher à la morale ontologique de créer de toutes pièces la morale. Non ; elle n'affecte pas de découvrir l'ordre moral par la seule réflexion, elle ne l'invente pas [1]). Il nous semble, au contraire, que la condition dans laquelle se trouve la morale est sur ce point sensiblement la même que celle de n'importe quelle autre science.

La morale traditionnelle encourt aux yeux des partisans de la nouvelle morale un second reproche qui n'est, d'ailleurs, qu'un aspect particulier du premier : c'est de confondre indûment le point de vue théorique et le point de vue pratique.

La science a pour objet de déterminer les faits, d'étudier une réalité donnée, de découvrir des relations, de formuler des lois ; elle n'a point à franchir les bornes du réel ni à se prononcer sur ce qui doit être ; elle n'a point à fournir de règle à la pratique, à l'action ; tout son rôle se borne à

[1]) Cfr. C. Bélot, *En quête d'une morale positive.* Revue de Métaphysique et de Morale, janvier 1909, p. 51.

être une connaissance, une interprétation exacte de ce qui est. Sans doute, à l'origine, le côté utilitaire s'est presque toujours, dans les sciences, confondu avec le côté purement théorique ; et il se peut même, comme le dit A. Comte, que toute science soit née d'un art correspondant. Mais à mesure que se développent chez le savant l'esprit positif et le sens de la méthode, nous voyons les sciences tendre à se constituer en théories indépendantes et à se dégager plus ou moins lentement de toute considération technique et utilitaire. La science arrive ainsi progressivement à valoir pour elle-même, à titre de simple théorie ; elle se sépare à la fin des applications pratiques et des procédés que l'art emploie pour modifier la réalité donnée. Ainsi voyons-nous se constituer peu à peu une physique pure, une mathématique pure, une physiologie et une anatomie qui s'attachent uniquement à la connaissance des phénomènes vitaux et de leurs lois et laissent à d'autres sciences le soin d'en dégager les applications thérapeutiques possibles. Alors seulement les faits sont étudiés avec l'objectivité que réclame le savoir positif, parce que les exigences et les besoins immédiats de la pratique cessent de s'imposer comme principes directeurs à la recherche scientifique.

Cette distinction du point de vue théorique et du point de vue pratique, de la théorie et de la technique, constitue pour chaque science, le plus important des progrès, puisqu'elle représente une connaissance de plus en plus précise de l'objet propre de cette science. Et l'histoire nous montre que « quels que soient les phénomènes naturels étudiés, plus la recherche théorique a été dégagée de toute préoccupation pratique, plus les applications ont la chance d'être, dans la suite, sûres et fécondes »[1]).

Or, tandis que toutes les sciences tendent à cette distinction, seule la morale prétend faire exception et maintenir en elle l'unité de ces deux points de vue : « Dès qu'il s'agit

[1]) Lévy-Brühl, *Ibid.*, p. 2.

de morale, la subordination de la pratique à une théorie distincte d'elle semble s'effacer tout à coup. La pratique n'est plus comprise comme la modification, par l'intervention rationnelle de l'homme, d'une réalité objective donnée » [1]). Et il y a à cela une raison : c'est que les faits moraux touchent de la façon la plus constante et la plus intime à nos sentiments, à nos croyances, à nos passions, à nos craintes, à nos espérances individuelles ou collectives et, par là, semblent avoir rapport exclusivemeni à l'action et ne relever que des principes de la pratique [2]).

Aussi voyons-nous que la morale traditionnelle ne se contente pas d'être une science arbitraire et *a priori* — premier reproche — elle prétend surtout être un code de lois; elle légifère, elle ordonne, elle oblige; pour elle, connaître et prescrire ne font qu'un ; elle identifie ou fait coïncider les deux domaines, pourtant si différents, de la pensée et de l'action ; en fait, elle est normative plus encore que théorique [3]). Or, c'est là une position antiscientifique, opposée de tous points aux principes de la méthode positive, et qui fait de la morale traditionnelle quelque chose d'hybride, d'incompréhensible, de monstrueux presque, en tout cas de tout à fait à part et qui, n'appartenant complètement ni à la recherche pure ni à l'art, ne saurait convenablement être rangé dans aucune de ces catégories.

Voilà la critique : nous n'avons pas cherché à l'affaiblir ; nous croyons l'avoir présentée, au contraire, dans toute sa

[1]) Lévy-Brühl. *Ibid.*, p. 9.
[2]) *Ibid.*, pp. 7 et 8.
[3]) M. Lévy-Brühl ajoute : « Bref, une morale, même quand elle veut être théorique, est toujours normative ; et, précisément parce qu'elle est toujours normative, elle n'est jamais vraiment théorique ». *Ibid.*, p. 12. — Aussi, en fait, la distinction de la théorie et de la pratique est purement factice et illusoire quand il s'agit de la morale : « En réalité, toutes deux, morale théorique et morale pratique, ont pour objet de régler l'action. Seulement, tandis que la morale pratique descend dans le détail concret des devoirs particuliers, la morale théorique cherche à s'élever à la formule la plus haute de l'obligation, du bien, de la justice. Elle présente un degré supérieur d'abstraction, de généralisation et de systématisation ». *Ibid.*, p. 13.

force et par son côté le plus impressionnant. Elle renferme, cependant, plusieurs confusions que nous espérons dissiper.

Que reproche-t-on à la morale traditionnelle ? D'être avant tout normative, de tendre à l'action et de régler la pratique. Soit ; c'est là, en effet, ce qui à nos yeux peut le mieux caractériser la morale. Mais de ce que la morale se présente surtout comme législatrice, s'ensuit-il qu'elle ne soit que cela ? On ne pourrait le soutenir sans compromettre du même coup la prétendue supériorité des sciences positives : à côté de toutes les sciences pures, à côté même de la mathématique, qui est la plus abstraite de toutes, il y a toujours place pour une science appliquée correspondante.

On reprochera donc à la morale de donner au côté pratique une prédominance que ne présentent pas les autres sciences. Mais cette prépondérance s'explique par la différence même de l'objet. La plupart des sciences travaillent sur un objet inerte, mort, indifférent au mouvement et à la vie. La morale, au contraire, est essentiellement une science humaine et vivante, une science qui tend au mouvement, à l'action : quoi d'étonnant, dès lors, que chez elle le côté pratique soit plus développé ? Ne voyons-nous pas que les sciences éprouvent d'autant plus de difficulté à séparer le côté théorique de la pratique qu'elles touchent de plus près aux choses de la vie ? Ainsi cette distinction des deux domaines est certainement plus difficile à effectuer dans la biologie que dans la physique. Elle existe pourtant, on ne songe pas à la nier malgré une apparente confusion qui se produit sur les confins de la science. Le cas, croyons-nous, est absolument le même pour la morale ; et bien qu'elle tende essentiellement à réglementer la pratique, elle constitue pourtant une théorie véritable et une science réellement indépendante de ses applications.

Elle établit le but et la fin de la vie, la destinée de l'homme, l'emploi de ses facultés, son rapport avec ses semblables et tout l'ensemble des êtres et de la nature ;

elle se forme de ces différents objets une conception qu'il est bien permis d'appeler scientifique ; de cette conception générale, par des procédés d'induction et de déduction qu'utilisent toutes les sciences, elle descend à des applications de plus en plus particularisées. Ce travail, qui porte sur un objet réel, se fait pourtant d'une manière purement théorique : *théorique*, *réel*, *concret*, sont des termes qui ne s'excluent pas du tout ; et nous ne voyons pas bien sur quelles constatations s'appuie l'auteur que nous citions pour prétendre que la morale théorique n'est, au fond, qu'une morale pratique, mais plus abstraite, plus générale, plus vague, plus éloignée de la réalité. Disons, si l'on veut, que l'objet de la morale est la pratique, mais elle n'est pas purement pratique pour cela, comme la médecine a en vue la guérison sans être elle-même curative pour cela, comme un traité d'harmonie n'est pas nécessairement harmonieux.

Mais, dit-on, la morale fait appel, pour se constituer, à des sciences distinctes d'elle, à des conceptions religieuses et métaphysiques, à des considérations historiques, psychologiques et sociologiques qui sont tout à fait étrangères à son objet propre ou plutôt qui font qu'elle cesse d'avoir un objet propre. Elle n'a donc pas de contenu qui lui appartienne essentiellement : en tant qu'elle est théorique, elle cesse d'être morale, puisque tous les éléments qui servent à la constituer sont empruntés d'ailleurs ; en tant qu'elle est normative, elle est morale, si l'on veut, mais elle cesse d'être une théorie, une science : normatif et scientifique s'excluent [1]). Aussi bien, qu'on le veuille on non, nous voyons qu'en fait la morale théorique ne fait guère finalement que se régler sur la pratique ; elle n'en est que le décalque ; elle est un effort pour rationaliser l'action.

[1]) Cfr. Lévy-Brühl, *op. cit.*, p. 17 : « En fait, les morales théoriques... sont normatives par essence et théoriques par accident. Elles sont normatives par essence, car elles prétendent... établir un principe directeur de l'action, déterminer la hiérarchie des devoirs et des droits et fonder la justice : y renoncer serait, de leur propre aveu, renoncer à être des morales. Mais elles ne sont théoriques que par accident. Car la connais-

Que la morale fasse appel, pour se constituer, à des sciences distinctes, ce n'est pas là une objection sérieuse : quelle est donc la science qui n'agit pas de même ? La médecine théorique ne repose-t-elle pas, en dernière analyse, sur une utilisation de données biologiques, physiologiques, anatomiques tout à fait étrangères à son objet propre. Cela empêche-t il la médecine d'avoir, cependant, un objet nettement déterminé ? Il en est de même de la morale : elle a un objet théorique très précis, la connaissance du devoir et la détermination des devoirs particuliers, connaissance et détermination qui font appel, sans doute, à des sciences subsidiaires, mais n'en constituent pas moins une science et une véritable théorie. Tout le monde s'accorde à distinguer nettement une médecine théorique et une médecine appliquée : quelle difficulté spéciale y a-t-il à faire la même distinction pour la morale ? la morale appliquée sera la mise en action, l'utilisation des connaissances systématisées par la morale théorique.

Et si la morale peut, tout en visant essentiellement à la pratique, conserver cependant tous les caractères d'une véritable science, il n'est pas vrai que la théorie ne soit chez elle que le décalque de la pratique. C'est là une thèse chère aux partisans de la nouvelle morale, pour qui l'éthique ne peut être qu'une généralisation empirique des mœurs humaines et des manières d'agir les plus générales dans tel ou tel groupe social. Cette thèse si chère est contredite par les faits. Nous ne contestons pas, évidemment, que chez tel ou tel individu isolé, tel ou tel groupe particulier, la théorie morale subisse parfois le contre-coup de la pratique ; l'esprit est dupe du cœur et la pensée souvent suit l'action. Mais cette déviation n'est pas nécessaire et n'est pas un carac-

sance du monde, de la nature humaine et de l'organisation sociale sur laquelle elles s'appuient n'est pas le produit de leurs propres recherches et leur est apportée d'ailleurs. Elle leur est fournie, à des degrés divers, par la métaphysique et par les sciences positives... Cette connaissance est, sans doute, tout à fait théorique, mais n'appartient nullement à la morale comme telle. »

tère essentiel de la morale. En fait, ce sont les idées, les théories, les conceptions spéculatives, mythes, théogonies, poésies et métaphysiques sur Dieu, l'âme, l'univers, la destinée, la nature des actes humains, qui ont réglé et déterminé, parfois même jusque dans le détail, cet ensemble si complexe de mœurs, d'usages, de rites, d'habitudes, qui constitue, dans l'histoire des peuples primitifs, la pratique religieuse et morale. Et cela est vrai en particulier de la morale chrétienne où le décalogue remplace utilement, pour la grande masse des croyants, les spéculations trop abstraites et trop difficilement accessibles des théoriciens.

On insiste : il est si vrai qu'en morale la distinction de la théorie et de la pratique est injustifiée que nous voyons, en fait, les pratiques s'accorder toujours, tandis que les théories présentent les plus grandes divergences [1]).

Soit ; mais cela même est en faveur de notre thèse : si les pratiques coïncident et si les théories divergent, c'est que les théories ne sont pas le décalque de la pratique.

Oui, répond-on : mais cela prouve aussi qu'en morale la théorie est inutile et dénuée de toute efficacité, car autrement de différentes théories devraient sortir des pratiques différentes.

Pas nécessairement : malgré des divergences profondes, les théories ont toutes des points de contact très étroits. L'homme est sensiblement le même partout ; sa vie évolue à travers les mêmes conditions sociales, familiales, individuelles, quelle que soit, d'ailleurs, la forme spéciale que peuvent prendre à telle ou telle époque la famille et la société. En fait, toute morale tient compte de ces conditions et y trouve, malgré les multiples divergences que peuvent présenter par ailleurs les théories, un élément d'unité.

Une autre objection se tire du caractère normatif de la morale. On en convient : il s'agit toujours pour elle d'éta-

[1]) Lévy-Brühl, *op. cit.*, p. 36, etc.

blir un ordre de préférence et de fonder des jugements de valeur. « Mais est-ce bien là l'office de la science, de la recherche proprement théorique ? La science, par définition, n'a d'autre fonction que de connaître *ce qui est*. Elle n'est et ne peut être que le résultat de l'application méthodique de l'esprit humain à une portion ou à un aspect de la réalité donnée » [1]. La morale, au contraire, se propose un objet radicalement différent ; elle prétend déterminer ce qui doit être et par là elle déserte le terrain des faits et s'exclut elle-même de la science positive.

Ici encore il y a confusion. Deux choses, semble-t-il, doivent être nettement distinguées dans la théorie morale. Nous y trouvons, d'abord, une spéculation sur la nature de l'homme, sur sa fin, ses devoirs, et cela relève de la science, comme la connaissance des muscles, des nerfs, des organes, des fonctions relève de la théorie physiologique. Il y a ensuite, en effet, un jugement de valeur et un ordre de préférence qui en découle, et l'on nous reproche l'impossibilité où se trouve le savant de ramener ce jugement aux données de la science positive. Reproche bien inutile, en vérité ! Nous ne cessons de répéter que la valeur n'est pas un fait, qu'elle ne s'expérimente pas, ou du moins que les expériences que nous en avons sont d'un autre ordre, qu'elle est irréductible, de par sa nature même, au savoir positif. Mais en même temps nous estimons que ce jugement de valeur rentre sous une autre forme, une forme qui n'est point positive, mais rationnelle, dans les cadres de la connaissance humaine.

Voilà ce que l'on nous conteste et à quoi se réduit toute l'objection. A vrai dire, il y a plus ici qu'une simple objection, c'est une divergence, une opposition radicale de principes qui s'affirme. Aussi voyons-nous, sous des formes différentes, la difficulté reparaître toujours la même et tout espoir d'entente s'évanouit, puisque les positivistes rejettent

[1] Lévy-Brühl, *Ibid.*, p. 10.

a priori la possibilité d'une telle connaissance des valeurs. C'est là, en définitive, ce qu'ils appellent l'*a priori* et l'arbitraire de la morale traditionnelle.

Pour répondre d'une manière plus directe à l'objection nous pourrions faire remarquer que la détermination de ce qui doit être est, au moins dans les grandes lignes, une conséquence très rigoureuse de la connaissance de ce qui est, car l'action suit l'être [1]. Le devenir, le devoir être est ce qu'une chose doit être pour être totalement et réaliser pleinement son type, son essence. Mais nous devons nous abstenir de développer semblable considération, car les positivistes refuseraient de nous suivre sur ce terrain et c'est pour le coup qu'ils nous reprocheraient de nous perdre dans les nuages de la métaphysique.

Non seulement la morale traditionnelle et ontologique part de principes *a priori* et indémontrables, mais dans tout son développement elle se met en une opposition continuelle avec les conditions les plus facilement vérifiables, cependant, de la réalité objective. « Préoccupée d'établir rationnellement ce qui doit être, elle ne procède pas à l'égard de cette réalité comme font les sciences de la nature à l'égard des phénomènes donnés : elle ne s'attache pas à l'étude patiente et minutieuse de ce qui est » [2]. Et ainsi, sur l'homme et les conditions mêmes de sa vie morale elle se forme une conception fantaisiste, étroite, étriquée, et de ce chef encore nous devons la déclarer antiscientifique.

Elle s'imagine que la connaissance actuelle qu'elle a ou prétend avoir de l'humanité embrasse tout ce qu'il est possible de savoir sur l'homme. Elle se donne ainsi l'idée abstraite d'une *nature humaine* individuelle et sociale toujours identique à elle-même, dans tous les temps et dans

[1]) Remarquons aussi qu'établir rationnellement ce qui doit être, ce n'est pas nécessairement l'établir *a priori*, d'une manière fantaisiste et arbitraire.

[2]) Lévy-Brühl, p. 66.

tous les pays. La morale chrétienne va encore plus loin dans ce superbe et naïf dédain de l'étude objective des faits : abandonnant l'idée de l'homme en général, elle finit par prendre comme type uniquement le chrétien ; c'est à lui qu'elle s'adresse d'abord, c'est lui qu'elle considère, c'est à la mesure du chrétien qu'elle taille sa théorie morale ; elle laisse ainsi de côté les trois quarts de l'humanité, tout en prétendant, cependant, la soumettre tout entière en droit aux lois qu'elle a portées.

On suppose aussi que la conscience morale forme un tout organique, systématisé, immuable, et l'on est ainsi amené à affirmer un ordre de réalité distinct, indépendant de tout le reste et qui constitue l'ordre des choses morales : or, rien de plus contraire à l'expérience, à l'histoire et, par conséquent, à la science que ces deux *postulats* de la morale traditionnelle. D'abord, il est absolument gratuit d'étendre à tous les hommes ce que l'on a appris de quelques-uns, en un temps et en un pays déterminés, avec une forme spéciale de culture intellectuelle et morale, avec tout un ensemble de mœurs, de coutumes, d'idées et de préjugés qui, à chaque époque, accompagne et exprime le développement de la civilisation. L'homme de la métaphysique n'existe pas ; il n'existe que des hommes. L'histoire et l'anthropologie nous mettent en face d'une réalité infiniment variée et complexe ; et ce n'est que par les procédés rigoureux propres aux sciences d'observation que nous arrivons peu à peu à nous en former une idée plus compréhensive et moins inadéquate. « Notre connaissance présumée de la *nature humaine* en général, au point de vue moral et mental, est destinée à faire place à une psychologie toute différente. Celle-ci sera fondée sur l'analyse patiente, minutieuse, méthodique des mœurs et des institutions où se sont objectivés les sentiments et les pensées dans les diverses sociétés humaines qui existent encore ou dont l'existence a laissé des traces interprétables pour nous. Cette analyse la sociologie vient à peine de l'entreprendre et déjà elle a obtenu

des résultats positifs. Elle fait voir par contraste combien l'idée de l'*homme* en général, dont la psychologie et la morale théorique se sont contentées jusqu'à présent, est artificielle et pauvre » [1]).

Il est faux aussi, — l'expérience le prouve assez — que la conscience morale soit immuable et organisée dans l'humanité une fois pour toutes. Non ; le changement, le mouvement, l'évolution est la loi même de la vie et surtout de la vie morale. Le contenu de la conscience morale varie, il élimine des éléments anciens, il en reçoit de nouveaux ; ces éléments divers engendrent au sein de la vie intérieure une opposition et comme une lutte ; de nouveaux problèmes se posent, des solutions nouvelles sont apportées aux anciens problèmes ; et de tout ce mouvement, si lent, si imperceptible qu'on le suppose, il finit par sortir, à une époque déterminée, une forme spéciale de conscience morale qui ne garde plus avec le point de départ que de très lointaines ressemblances. La morale traditionnelle ignore ou affecte d'ignorer tout ce travail et ce mouvement ; c'est une morale figée : ce n'est point la morale de l'humanité vivante et agissante.

Comme il arrive souvent, l'objection s'appuie sur des faits incontestés, mais la conclusion qu'on en tire dépasse les prémisses.

Que l'humanité à travers les longs siècles de l'histoire de la civilisation ait évolué, que la conscience morale se soit peu à peu affinée, que dans chaque individu même, surtout chez ceux qui pensent, la conception du bien se modifie profondément avec le développement et les expériences variées de la vie, c'est un fait trop évident pour qu'il soit nécessaire d'y insister. Mais s'ensuit-il que l'homme change tout entier et qu'avec lui se modifie essentiellement le concept de la moralité ? Ce qui était le bien pour les

[1]) Lévy-Brühl, *op. cit.*, p. 81.

hommes d'autrefois peut-il devenir le mal pour ceux d'aujourd'hui ? Le prétendre serait singulièrement déraisonnable.

Il faut remarquer en premier lieu que ces variations dans la conscience morale d'un peuple, selon qu'on le prend à telle ou telle phase de son développement, ne concluent absolument rien contre l'existence d'un ordre de moralité indépendant. Les questions de valeur ne se tranchent pas par la simple constatation de ce qui est : elles relèvent de la raison et non de l'expérience. Aussi n'est-ce pas à la pluralité des voix que se décrète le bien. Or, du point de vue de la raison, nous concevons un type de moralité supérieure qui, bien loin d'être une traduction pure et simple de la réalité donnée, nous sert, au contraire, de règle pour l'apprécier, en même temps qu'il constitue le terme vers lequel doit se diriger et, en fait, se dirige, bien qu'avec une excessive lenteur, l'évolution de la conscience morale.

Que nous importe, dès lors, au point de vue spécial qui nous occupe ici, cette accumulation de faits par lesquels se précisent aux yeux de l'ethnographe les multiples transformations de l'idée morale à travers les âges ? Nous apprenons par là à connaître les tâtonnements de l'humanité dans ses efforts pour se libérer de la barbarie primitive ; nous constatons — eh ! ne le savions-nous pas déjà ? — que l'infirmité de l'homme semble le condamner à n'atteindre le vrai et le bien que par de longs et pénibles acheminements. Tout cela a son intérêt, un intérêt historique et psychologique, mais tout cela n'est d'aucun usage pour l'évaluation morale des choses : « Comme les savants ne se croient pas obligés de tenir compte, pour décider du vrai, des opinions des Patagons et des Esquimaux, il serait peut-être temps aussi d'en finir en morale avec les histoires de sauvages » [1]).

En second lieu, ces variations ne sont qu'accidentelles

[1]) Cantecor, *Revue philosophique*, avril 1904, p. 390.

et, en définitive, laissent subsister intact le concept du devoir et de l'obligation du bien. Les Patagons ont leurs mœurs, leurs coutumes, leurs traditions ancestrales, leurs idées. Cet ensemble de faits sociaux est la traduction fidèle d'une certaine conscience morale et c'est à la mesure de cette conscience collective que doit se faire l'évaluation de leur responsabilité dans le bien et dans le mal. Il est incontestable que le milieu exerce une pression considérable sur la vie morale des individus ; les faits moraux rentrent par tout un côté dans les faits sociaux et en subissent le contrecoup. Mais la question est précisément de savoir d'où dérive cette conscience morale commune. La conception que les peuples se font du devoir dans tel ou tel cas particulier, voilà ce qui est instable dans la vie morale propre à une époque, voilà ce qui varie en fonction de la culture intellectuelle et du degré de civilisation et c'est ce que les sceptiques de tous les temps ont habilement mis en relief. Mais, à travers toutes ces diversités d'applications, l'idée morale se dégage facilement et s'affirme toujours présente. Les ethnographes les plus autorisés s'accordent aujourd'hui pour reconnaître chez le sauvage et chez le primitif une distinction très nette du bien et du mal en général et, à travers même toutes les dégradations, la persistance d'un certain sentiment du devoir et de l'obligation. Et cela même est tout le principe de la morale, et c'est là ce qui explique à chaque époque l'existence d'une certaine conscience morale commune. Cette conscience collective réagit, sans doute, sur les consciences individuelles ; mais c'est parce que les consciences individuelles présentent déjà les mêmes besoins, les mêmes tendances, la même conception fondamentale du bien et du devoir que se peut constituer une conscience collective : la conscience commune entretient les consciences individuelles, mais il est encore plus vrai de dire qu'elle-même est entretenue et formée par elle-même.

De plus, quelles que soient les diversités de race, de

milieu, de civilisation, la nature humaine est essentiellement la même. L'homme présente sous toutes les latitudes, et dans ce qu'ils ont de fondamental, les mêmes caractères physiques, physiologiques, pathologiques, intellectuels et moraux, et cela suffit pour qu'on puisse légitimement — et en dehors de toute préoccupation métaphysique — lui reconnaître une nature une et, dans les traits essentiels, absolument identique. Les progrès les plus récents de l'ethnologie et de l'anthropologie nous autorisent à parler d'une *nature de l'homme* en général.

Et quand bien même cette unité de nature ne serait pas si hautement affirmée par la science, l'homme, par le fait de son existence, n'en présente pas moins certains caractères communs qui, à eux seuls, suffiraient à légitimer une morale valable pour tous. Par le fait qu'il existe, l'homme entretient certains rapports avec Dieu, avec ses semblables, avec l'ensemble de la nature : tous les hommes ont la même origine, ils tendent à la même fin ; pour réaliser cette fin, ils possèdent les mêmes facultés. Il y a ici, c'est entendu, de multiples diversités qui naissent du degré d'intelligence, de l'énergie de la volonté, de l'éducation, des circonstances ; mais, en définitive, ces facultés ou éléments psychiques sont essentiellement les mêmes. Et tous ces traits communs suffisent pour jeter les grandes lignes d'une morale religieuse, sociale et individuelle applicable à chaque individu et à tous [1]).

[1]) C'est ce que semble reconnaître finalement M. Lévy-Brühl ; car, après avoir formulé l'objection qu'il tire de la variabilité des mœurs et des idées morales dans l'humanité, il ajoute cependant : « A mesure qu'une psychologie scientifique se développera, concurremment avec les progrès de la sociologie... l'unité de structure mentale dans l'humanité apparaîtra probablement. Elle se manifestera par l'analogie frappante des processus mentaux très compliqués qui se sont produits chez diverses portions de l'humanité sans communication apparente entre elles : même formation de mythes, mêmes croyances aux esprits, mêmes pratiques magiques, mêmes organisations de famille et de tribu. » *Op. cit.*, p. 82.

Nous nous permettrons de faire remarquer à l'auteur qu'il importe fort peu que l'unité de l'espèce humaine soit établie métaphysiquement ou par une étude attentive et empirique des faits humains. Cette unité,

Mais alors, si la morale vaut pour tous les hommes, si elle est constituée une fois pour toutes, c'est la négation même du progrès moral ! c'est la fixité, c'est la mort !

Non ; et précisément pour ce que nous venons de dire. L'idéal moral, l'ordre des valeurs conçu par la raison est fixe, sans doute ; aussi n'est-ce pas de ce côté qu'il faut chercher le progrès moral. Il y a, si l'on peut dire, un double mouvement de l'idée morale : un mouvement que j'appellerai interne, par lequel chaque individu, peu à peu, par son effort personnel, par une aspiration profonde vers le meilleur et l'idéal, et sous l'influence du milieu, se pénètre davantage de l'idée du devoir, en saisit mieux la portée, les conséquences, les applications, s'y attache plus profondément, progressivement le fait entrer dans sa vie, dans son intelligence, dans son amour, et, par des élans répétés, peu à peu se détache de sa petitesse, se dégage de plus en plus des exigences trop matérielles pour s'élever jusqu'à la noble hauteur du devoir. Il y a aussi un mouvement externe et comme de réaction, où de l'individu le progrès passe insensiblement dans la masse et, peu à peu aussi, en élève le niveau moral. L'idée morale gagne en intensité dans les individus et en extension dans la collectivité : on la sent mieux et plus d'hommes la sentent. Il y a là un travail de perfectionnement auquel mille causes sont appelées à collaborer ; c'est à peine si l'on peut en entrevoir les limites, et ainsi s'ouvre à perte de vue devant l'humanité le vaste horizon du progrès.

La morale traditionnelle sort donc intacte de l'assaut si savamment mené que lui livre la science positive ; elle maintient fermement ses positions, et sa supériorité ne fait

continue M. Lévy-Brühl, établie par la science, serait bien différente de l'unité métaphysique. Soit ; mais elle n'en serait que plus forte, que plus concrète, que mieux prouvée et, par conséquent, n'en justifierait que mieux l'unité d'une seule morale pour toute l'humanité. Si l'on reconnaît, par les procédés mêmes de la science positive, « l'unité de structure mentale » dans l'humanité, il n'y a plus aucune difficulté à concevoir une morale valable pour tous et l'objection cesse d'avoir un sens.

que s'affirmer mieux encore, si, changeant de tactique, elle porte l'attaque dans le camp de ses adversaires.

*
* *

La nouvelle morale, déclare M. Lévy-Brühl, remplace avec avantage toutes les anciennes conceptions, « car elle est vraiment ce que ces systèmes n'étaient qu'en apparence, une science objective et désintéressée de la réalité morale » [1]).

Voyons ce que vaut cette prétention.

Au point de vue purement positif et scientifique la nouvelle morale prête le flanc à des objections sérieuses. Il ne sera pas trop difficile de montrer que les arguments qu'elle emploie contre la morale traditionnelle se retournent contre elle et acquièrent ici toute leur force. On verra ainsi que cette nouvelle conception de la morale est antiscientifique, antimorale et antiphilosophique.

Elle est antiscientifique, d'abord. Elle qui se targue si haut de ne reposer que sur les constatations positives de l'expérience, la voilà qui commence par altérer les données mêmes du problème. Que dans la réalité morale elle n'envisage qu'un aspect et s'interdise toute incursion sur le domaine de la métaphysique, c'est, à la rigueur, son droit, puisqu'elle professe de se renfermer dans les bornes du savoir positif. Mais, au moins, faudrait-il que dans l'élément positif rien ne soit mis de côté ni laissé dans l'ombre. Or, c'est là manifestement ce qui a lieu.

La morale est, sans doute, un idéal à réaliser, mais dans un sens il est vrai de dire aussi que c'est une réalité existante ; la morale existe, des milliers d'êtres en vivent, à chaque instant nous en saisissons autour de nous et au sein même de notre propre vie les manifestations. Cette réalité morale il faut la prendre telle qu'elle est et tout

[1]) Lévy-Brühl, préface, p. II.

entière. Partout et chez tous elle se présente avec les caractères de l'obligation, du bien absolu, de la responsabilité morale ; partout les hommes portent des jugements de valeur et l'on a observé justement que les positivistes eux-mêmes ne sauraient s'en défendre. Quelle que soit la manière dont ensuite on l'interprète, c'est là un fait, un fait positif, un fait qu'il faut accepter tel qu'il est et dont il faut tenir compte dans la constitution d'une science des mœurs. Le biffer d'un trait n'est pas seulement préjuger un problème métaphysique, c'est violer ouvertement la règle la plus élémentaire de la méthode positive.

On nous dit aussi que la réalité morale doit être étudiée comme un simple phénomène de la nature physique. On identifie le fait moral avec le fait social, et de ce dernier on déclare qu'il doit être étudié du dehors, comme une chose extérieure, puisqu'il représente une manière d'agir qui existe en dehors des consciences individuelles [1]).

Il y a là une erreur psychologique qui a été plus d'une fois remarquée : « Comment éliminer le subjectivisme et l'anthropomorphisme d'une science telle que la science morale qui s'occupe précisément des hommes, des sujets conscients ? Cette méthode, selon une remarque très spirituelle et très juste, devient alors l'équivalent d'un thermomètre sur lequel on étudie, dans le vide, la température d'un pays, rien que par le simple examen des chiffres marqués sur le tube. Le mercure en serait éliminé pour écarter ainsi la mobilité de l'inconstance des phénomènes de température » [2]).

On nous dit de nous conformer aux mœurs de la société : mais de quelle société veut-on parler ? De l'Etat, de la famille, du groupe social auquel nous lient notre profession ou nos intérêts ? On ne saurait le savoir. Et si j'appartiens,

[1]) Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, p. 6. Cfr. Lévy-Brühl, préface, p. V. etc.
[2]) M. S. Gillet, *Le sens commun et la métamorale*, Revue des sciences philosophiques et théologiques, tome II, 1910.

comme il arrive, à plusieurs groupes à la fois ? Et si ces groupes ont des intérêts différents et des manières de se comporter inconciliables ?... Toute la morale consiste à se conformer au milieu, mais il y a aussi un milieu pour les apaches, les voleurs et les assassins : ils ont entre eux certaines manières de se comporter, entre eux ils vivent socialement. Faut-il donc déclarer leurs associations légitimes et morales ? M. Albert Bayet ne recule pas devant la conséquence [1]), mais pouvons-nous le suivre dans les témérités de sa logique ? Et, quel que soit le groupe auquel j'appartiens, d'où naît cette obligation qu'on m'impose de m'y adapter et de renoncer pour cela à mes idées et à mes habitudes ? Est-ce parce que la société a une valeur absolue ? Mais il faudrait dire d'où lui vient, en définitive, cette valeur et de quel droit on fait rentrer ici une idée que l'on avait expressément exclue au nom de la science positive. Est-ce parce que mon intérêt individuel coïncide avec celui de la société ? Mais, on le reconnaît de plus en plus aujourd'hui : c'est là une proposition insoutenable ; et, quand bien même cet accord des intérêts existerait, que penser d'une morale qui, en fin de compte, prescrit uniquement à l'individu de rechercher son intérêt ? Est-ce parce que la société contient en elle-même un principe de perfectionnement et d'élévation morale ? Mais, en général, c'est tout le contraire qui est vrai : la société c'est la masse, et la masse est toujours médiocre, intéressée, lâche et moutonnière.

[1]) Voici le passage en question, il mérite d'être cité : « Les groupes de voleurs dépensent leur activité à voler, les groupes d'assassins à assassiner. L'idée impliquée dans leurs actes est donc qu'il est bien de voler, qu'il est bien d'assassiner. Qu'un grand nombre de voleurs, d'assassins aient des scrupules, des remords, c'est fort possible et tout naturel : la morale commune pèse de tout son poids sur leur morale professionnelle et peut fort bien les faire hésiter. Mais la preuve qu'en fin de compte la morale professionnelle est la plus forte, c'est qu'en fait ils volent et ils assassinent... Elle existe pour nous au même titre que la morale des avocats et des médecins. Son empire, en effet, ne s'étend pas sur un nombre d'hommes moins considérable ; et ses principes ne sont ni moins nets ni moins féconds en résultats ». *L'idée du bien*, Paris, Alcan, 1908, p. 87.

De quelque côté que nous nous tournions, nous nous heurtons donc à d'énormes difficultés théoriques et pratiques. La nouvelle morale ne peut se constituer que par une violence continuelle qu'elle impose aux faits et voilà pourquoi nous disons qu'elle est antiscientifique.

Elle est antimorale aussi et précisément parce qu'elle contredit de tous points la conception que jusqu'ici l'humanité s'est faite du devoir et du bien.

Ici nous n'avons pas à insister : il est trop évident pour nous qu'une morale sans obligation ni sanction cesse d'être une morale ; et quant à engager une discussion sur ce point avec les partisans des nouvelles théories, il n'y faut point songer, puisqu'ici tout terrain d'entente fait défaut et qu'une inconciliable divergence de vues et de principes s'accuse. Les uns rejettent radicalement et par une simple fin de non-recevoir les trop vieilles idées du bien absolu, de l'obligation, de la responsabilité : la nature morale étudiée aux différents stades de son développement ne présente, paraît-il, rien de semblable. D'autres reconnaissent qu'en fait les idées fondamentales de la morale apparaissent avec un certain caractère absolu et impératif qui leur donne, à première vue, une place à part dans le système de nos idées, mais ce caractère spécial est bientôt réduit aux modestes proportions d'une illusion propagée par l'évolution et fixée dans la race par l'hérédité. De toute manière les fondements de la morale sont ramenés à de simples données empiriques d'où ce qu'ils appellent l'élément mystique est décidément banni.

C'est là une attitude que nous nous contentons de signaler, car il n'entre point dans notre dessein de reprendre ici une discussion sur les idées essentielles de la morale. Aussi bien, que pourrions-nous dire ? Cette position, que nous considérons comme la négation même de toute morale, les tenants de la science des mœurs la réclament comme leur découverte, leur mérite, un admirable progrès et l'une

des plus remarquables applications de l'esprit positif [1]). Le désaccord ne saurait être plus complet.

Il est bon, cependant, de souligner encore quelques-uns des défauts que présentent ces nouvelles théories ; car il doit être moins question ici de convaincre des adversaires que de dissiper des malentendus et de rassurer ceux qui auraient pu se laisser ébranler par le ton affirmatif et l'apparat bruyamment scientifique de la morale positive.

L'un des plus graves reproches que l'on doive encore adresser à cette prétendue morale, c'est qu'elle sacrifie la conscience individuelle à la collectivité et qu'elle dénature ainsi le principe même de toute morale efficace.

On prétend que « la morale commence là où commence l'attachement à un groupe, quel qu'il soit » [2]). Oui, il y a des devoirs qui naissent de nos rapports avec la société ; et ce n'est pas l'un des moindres mérites de la pensée contemporaine de les avoir mis si puissamment en relief. C'est à la reconnaissance de plus en plus précise de ces graves devoirs que nous convient les leçons de l'heure présente ; et l'Evangile lui-même est dominé par la grande pensée que le Christ est venu lancer à l'humanité tout entière comme un appel à la concorde, à la justice et à la solidarité : Aimez-vous les uns les autres. Loin de nous de vouloir jamais diminuer la gravité et l'importance du devoir social ! Aussi bien, nous ne pouvons nous détacher de notre milieu. C'est lui, en partie, qui nous a faits ce que nous sommes individuellement, c'est lui qui nous transforme sans cesse et nous renouvelle : c'est comme un vaste courant qui charrie les multiples et complexes influences dont notre caractère personnel est la résultante. « Quoi que nous en ayons, notre vie morale doit toujours être en fonction de la vie économique, sociale et intellectuelle du temps et du milieu où nous vivons, et à aucun de nous il n'est donné d'assurer à

[1]) Lévy-Brühl, *op. cit.*, préface à la 3me édition.
[2]) Bulletin de la Société française de Philosophie, p. 115, 1906.

son âme la végétation puissante du petit arbre qui doit porter les fruits savoureux d'une vertu agissante, si cet arbre ne plonge d'abord ses racines dans les terres profondes du milieu qui nous entoure. A cette condition seulement les rameaux peuvent trouver les sucs vigoureux sans lesquels l'effort de notre bonne volonté serait inefficace [1]) ». Voilà, certes, de sages paroles ; mais ne nous lassons pas de le dire et de le redire : c'est dans la conscience individuelle que réside le principe de la moralité, puisque c'est uniquement au sanctuaire intérieur de la conscience que vivent, agissent et se concrètent la liberté, l'intelligence et le vouloir. La société constitue l'objet de la morale — encore n'en est-elle pas l'objet unique ; — la conscience individuelle en est le sujet et l'agent ; et les devoirs sociaux, comme tous les devoirs, ne sont de véritables devoirs qu'au regard d'un sujet individuel, qui a conscience de lui-même et se reconnaît personnellement obligé. La moralité est chose intérieure ; c'est du dedans qu'elle émerge ; ce n'est qu'ensuite qu'elle trouve au dehors ses applications. Et si l'individu ne commence pas par trouver en lui-même, à ce site supérieur où la raison et la volonté se soudent, la source du devoir, on se demande justement par quel tour de prestidigitation on lui fera apparaître comme morale l'obligation de se conformer aux idées et aux mœurs de son milieu. C'est là chose si évidente qu'on s'étonne de devoir encore y revenir. Il faut vraiment que la manie de l'esprit positif ait embrouillé toutes les idées sur ce point. Les devoirs sociaux ne sont de véritables devoirs que pour celui qui commence par reconnaître, au point de vue de sa vie intérieure et morale, un devoir individuel.

Et, chose curieuse, mais qui devait arriver : après s'être constitués les bruyants défenseurs de l'autonomie de la morale afin de briser les derniers liens qui la rattachaient

[1]) Paul Bureau, *La crise morale des temps nouveaux.* Paris, Bloud, 1907, p. 237.

à la métaphysique et à la religion, les positivistes sont amenés par la logique des choses à la bannir de leur propre théorie. L'autonomie entendue en un sens absolu est une illusion, car en droit et, d'une certaine manière, en fait la volonté humaine reste toujours soumise au vouloir divin. Mais, et en tenant compte de cette restriction, il est une autonomie qu'il faut reconnaître parce que c'est elle uniquement qui de chaque sujet intelligent et libre fait un agent moral. C'est du fond de la conscience que chacun de nous reçoit l'intimation du devoir. Et voilà ce qui est nié pratiquement par la nouvelle morale. Ici ce n'est plus en lui-même, dans la lumière de la raison et le dictamen de la conscience que l'homme doit trouver la loi du bien et la mesure du devoir. On lui dit de consulter l'histoire, d'étudier les mœurs actuelles des peuples, de se conformer aux habitudes d'esprit et aux manières d'agir de son milieu. Voilà pour chaque individu le devoir, le devoir qu'on lui impose du dehors, sans même lui demander si sa conscience et sa raison peuvent l'accepter, sans s'informer si les mœurs, les idées, les habitudes de son milieu et de son époque ne sont pas en contradiction plus ou moins flagrante avec son sens moral individuel. Ou, plutôt, ce n'est pas assez dire : on va plus loin, et l'on prescrit à l'individu de sacrifier ses aspirations morales personnelles, pour réaliser l'uniformité et assurer dans la collectivité une commune mesure d'action et de pensée. Il est difficile de méconnaître plus ouvertement l'autonomie de la volonté et la dignité de la personne humaine.

Des esprits éclairés, comme MM. Durkheim et G. Belot, ont cherché, sans doute, tout en faisant reposer la science des mœurs sur la vie sociale, à lui conserver un caractère rationnel et impératif sans lequel, ils en conviennent, il ne peut plus être question de morale [1]. Effort louable, qui

[1] Pour M. Durkheim (voir Bulletin de la société franç. de phil., 1906), c'est uniquement de la société que vient le commandement

indique une juste compréhension des nécessités de la vie morale, mais effort condamné d'avance à la stérilité et à la contradiction, dès que l'on considère la société comme une fin en soi et le terme ultime de la moralité [1]). La société ne contient pas en elle-même la source du devoir moral ni sa justification.

Une autre conséquence de la réduction de l'individuel au social, c'est que la nouvelle morale est la consécration de la médiocrité et la négation de tout progrès moral. Amener l'individu à se conformer le plus possible à cet ensemble d'usages et d'idées qui, à un moment donné, constitue pour une société son niveau moral et sa conscience commune, n'est-ce pas lui interdire les nobles initiatives, les élans de l'héroïsme, les abnégations des sublimes sacrifices ? N'est-ce pas le lancer dans l'ornière commune et l'y fixer ? Et pour les soldats de la grande armée du devoir, n'est-ce pas supprimer tous les postes d'honneur ? Ainsi rapetissé à l'étiage commun, l'individu rentrera mieux, sans doute, dans les cadres de la statistique, il ne dérangera pas les calculs ni ne troublera les prévisions de ceux qui font la science des mœurs, mais avec lui aussi l'humanité s'emprisonnera et s'étiolera dans les formules mortes de la science, à moins que les belles âmes aient le courage

moral, car, dit-il, on ne saurait donner la qualification de morale à une action qui n'a pour but que l'individu et son intérêt. M. Belot *(Études de morale positive)* semble, d'abord, se séparer sur ce point de M. Durkheim, puisqu'il déclare que c'est dans l'individu et non dans la société que réside la source de la morale. L'homme, selon lui, a le devoir personnel de vouloir le bien. Mais ce bien, dans la théorie de l'auteur, consiste à obéir aux prescriptions de la société : « La moralité, considérée dans sa réalité, comme fait naturel et comme objet d'expérience, serait un ensemble de règles imposées par chaque collectivité à ses membres, en vue du bien présumé de cette collectivité et, par suite, subjectivement elle consisterait dans l'obéissance à ces règles et la disposition à y obéir ». p. 498. — Concevoir sous cette forme le devoir moral, c'est revenir entièrement à la théorie de M. Durkheim, et voilà pourquoi nous ne faisons ici aucune différence, sur ce point du moins, entre les idées de ces deux auteurs.

[1]) Cf. Revue de métaphysique et de morale, janvier 1910, Ch. Dunan : *La morale positive.*

d'ouvrir quand même leurs ailes pour prendre vers les régions de la lumière libératrice un généreux essor.

*
* *

Schopenhauer a dit : il est aisé de prêcher la morale, mais il est difficile de la fonder. Les tenants de la *morale scientifique* ont trouvé un moyen d'aplanir cette difficulté : d'un trait de plume ils ont biffé la morale.

L'erreur fondamentale et d'où nous voyons dériver toutes les autres, c'est la méconnaissance la plus complète de l'ordre des valeurs. On ne veut reconnaître que les données de l'expérience, que les faits palpables, visibles, qui se prêtent à la mesure et à l'estimation matérielle. Il y a là de la part des positivistes une illusion énorme et qui accuse un manque complet de sens philosophique. La science ne saisit qu'un aspect des choses, elle se renferme dans les limites des faits positifs, c'est son droit, c'est sa force ; mais, où elle dépasse tout droit et toute raison, c'est lorsqu'elle prétend qu'en dehors d'elle il n'y a plus rien. Les vrais penseurs ne parlent pas ainsi : « Plus la science progresse et se rend compte de sa vraie méthode et de ses limites, plus elle se distingue aussi de la philosophie et de la religion. Autre, en effet, est la recherche scientifique, uniquement vouée à la détermination des phénomènes et de leurs conditions dans l'espace et dans le temps, autre est le besoin philosophique de comprendre l'univers comme un ensemble intelligible et d'expliquer tout ce qui existe par un principe de raison suffisante ; autre, enfin, le besoin religieux qui, à le bien comprendre, n'est qu'une manifestation dans l'ordre moral de l'instinct qu'a tout être de vouloir persévérer dans l'être » [1]), Ainsi parle Auguste Sabatier. Plus récemment encore, M. Boutroux ne s'exprime

[1]) *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Paris, Fischbacher, 1910, p. 10.

pas autrement : « Si la science, dit-il, pratiquement se suffit à elle-même, si elle a dans l'expérience une sorte de principe absolu et premier, s'ensuit-il qu'aux yeux de la raison, non plus seulement scientifique, mais humaine, elle puisse être considérée comme un absolu ?... S'ensuit-il que la raison ne fasse désormais aucune différence entre l'être tel qu'il est connu par la science et l'être tel qu'il est connu en lui-même ? » La science consiste à substituer aux choses des symboles qui en expriment seulement un aspect, « elle ne peut sans contradiction s'identifier avec la réalité elle-même » [1]). Ceux qui ne sentent pas tout ce qu'il y a de sens profond dans ces déclarations feront mieux de s'abstenir des questions philosophiques et de s'enfermer avec leurs fourneaux et leurs cornues.

Les jugements de valeur relèvent de la métaphysique, mais comme la métaphysique a été reléguée une fois pour toutes dans le domaine de l'illusion ou de l'invérifiable, les nouveaux moralistes ne peuvent reconnaître que des jugements d'existence. De là vient en morale cet emploi obstinément exclusif de la méthode inductive, qui fait de la science des mœurs un édifice dénué de supports et de fondement ; c'est là une conséquence nécessaire de leur point de départ, mais cela même en démontre hautement l'insuffisance et la fausseté ; de là vient le caractère purement

[1]) *Science et religion*, Paris, Flammarion, 1908, pp. 334-335. L'auteur dit encore, p. 357 : « Si la science s'empare à sa manière des choses et de l'esprit humain, elle ne les prend, cependant, pas tout entiers. Nécessairement l'être des choses déborde l'être qu'elle s'assimile, et l'esprit humain déborde les facultés intellectuelles qu'elle utilise. Pourquoi, dès lors, l'homme n'aurait-il pas le droit de développer pour elles-mêmes celles de ses facultés que la science n'emploie qu'à titre accessoire ou même qu'elle laisse plus ou moins inoccupées ? » — Voir encore du même auteur : *Le problème religieux*, Revue bleue, 16 janvier 1909. — Cfr. aussi : M. H. Poincaré, *La valeur de la science*, p. 4. « La morale et la science ont leurs domaines proches qui se touchent, mais ne se pénètrent pas... Il n'y a pas de science immorale, pas plus qu'il ne peut y avoir de morale scientifique ». M. Poincaré a repris et développé cette idée dans une conférence très intéressante qu'il vient de donner à la société *Foi et Vie* et qui a paru dans La Revue, 1er juin 1910 : *La morale et la science*.

social que la nouvelle morale donne à ses prescriptions ; de là procède la conception qu'elle se fait du terme de l'activité humaine, lorsqu'au bien absolu et à l'ordre essentiel des choses elle substitue l'utilité et le bien-être de la collectivité. C'est donc sur l'idée de valeur qu'il faut appuyer quand on veut fortifier les fondements de la morale traditionnelle.

Devons-nous conclure que la morale sociologique est fausse de tous points, qu'elle ne répond à aucun besoin de la méthode et que son succès vient uniquement de l'obstination des esprits et de leur opposition aux vérités d'ordre religieux et supérieur ? Non, certes ; ce serait nous tromper à la fois sur les hommes et sur la doctrine. La critique n'est pas une fin en soi et nous regardons comme un devoir de chercher dans toute pensée l'âme de vérité qu'elle peut recéler.

A voir les choses de près, il semble que la nouvelle morale, au moins considérée sous le rapport de la méthode et malgré les très graves défauts que nous avons signalés, répond à un besoin très net de nos esprits. Tous nous sommes avides aujourd'hui de science positive, d'exactitude scientifique ; nous ne voulons pas que les théories s'envolent sur les ailes de l'imagination : elles doivent être la sévère traduction de la réalité. La métaphysique ne peut être autre chose que l'utilisation des faits par l'idée. Or, c'est là un point sur lequel la morale sociologique a fort heureusement appuyé. N'exagérons pas : elle n'a rien inventé en ceci ; on n'a pas attendu les doctrines des nouveaux théoriciens pour reconnaître que la morale doit s'appuyer sur une connaissance exacte de la nature humaine ; on ne les a pas attendues, non plus, pour découvrir que le milieu social exerce une profonde influence sur les individus, sur le développement des idées et des mœurs et constitue, par conséquent, un facteur de premier ordre dans l'évolution de la moralité. Tout cela déjà était connu ; mais aussi, on ne

donnait peut-être pas à tout cela l'importance qui convenait. L'école sociologique a attiré d'une manière toute spéciale l'attention sur le côté positif de la morale et sur l'élément social qui s'y mêle. C'est un mérite pour elle et, pour la science morale, un aiguillage utile dont nous pouvons déjà saisir les heureux résultats. Constituer une science des mœurs de l'humanité à travers les différentes étapes de la civilisation est une œuvre fort intéressante, utile, et qui constitue un apport considérable à la psychologie et à la sociologie. Rechercher s'il n'existe pas une technique, un art rationnel pour améliorer dans un sens donné les mœurs de l'humanité, c'est là encore chose excellente et, en fait, c'est ce que l'éducateur met journellement en pratique.

Une autre utilité a été de séparer et de distinguer très nettement le domaine de la science et celui de la morale : c'est là un point acquis et ces deux dialectiques ne risquent plus de se faire tort réciproquement.

Mais rien ne justifiait l'abandon que l'on fit de l'élément métaphysique et supérieur de la morale et, en supprimant les aspirations les plus nobles et les plus profondes de la nature humaine, on en est arrivé à fonder une morale sans moralité.

Redisons-le : la source du devoir réside dans l'individu et non dans la collectivité, dans l'appréciation de la raison et non dans le jugement des foules. Ce n'est point parce que nous les jugeons telles que les choses présentent une valeur morale ; il faut dire, au contraire, que nos jugements de valeur traduisent essentiellement une réalité objective et doivent tendre de plus en plus à s'y conformer. « Nous pouvons nous représenter sous les idées du vrai et du bien des choses fort différentes, mais l'effort même pour les réaliser serait paralysé radicalement si nous ne les estimons soustraites à toute vicissitude de situation et d'opinion humaine, en tant qu'elles représentent un ordre de choses nouveau et intemporel. Plus nous concevons la vie spiri-

tuelle comme un tout et plus nous la comprenons comme un nouveau degré de la réalité, plus il devient manifeste qu'elle constitue un règne indépendant de vérité éternelle en opposition aux changements et aux vicissitudes des phénomènes temporels, et qu'elle seule donne à la vie humaine une base ferme » [1]. Voilà l'idée à laquelle il faut revenir, à laquelle déjà beaucoup reviennent, désanchantés du désarroi doctrinal et de l'insuffisance pratique de toutes les nouvelles théories : y revenir ce sera résoudre pour le plus grand bien de l'humanité qui pense la crise momentanée de la morale.

F. PALHORIÈS,
docteur ès lettres.

Bruxelles, octobre 1910.

[1]) Rudolf Eucken, *Problèmes capitaux de la philosophie de la religion*, trad. Brognard. Lausanne, Payot, 1910, p. 68.

VARIÉTÉS.

VIII.

LA PHILOSOPHIE DE JAIME BALMÈS.

(1810-1848).

Le centenaire de la naissance de cet illustre penseur [1]), qui brilla d'un éclat extraordinaire dans la première moitié du XIXe siècle, ramène l'attention sur son œuvre et sur sa personnalité.

Né en 1810, dans la petite ville de Vich, au nord de la Catalogne, il y vécut dans l'obscurité jusqu'en 1840, tout consacré à sa formation intellectuelle, morale et religieuse au Séminaire de Vich d'abord, puis à l'Université de Cervera, où il prit le grade de Docteur. Mais en 1840, il sort de son isolement de Vich pour se rendre à Barcelone avec deux brochures dont la publication — d'une opportunité exceptionnelle après la guerre civile qui venait de désoler son pays — attira bientôt les regards du public instruit vers ce jeune prêtre qui, au milieu du vacarme des luttes politiques, laissait entendre un langage d'une élévation peu ordinaire. La première de ces brochures portait comme titre : *Observaciones sociales, politicas et económicas sobre los bienes del clero*, et traitait des mesures fiscales dont ils venaient d'être frappés. La seconde, *Consideraciones politicas sobre la situacion de Espana*, traitait de la guerre civile où les deux dynasties et les deux principes, traditionnaliste et libéral, se disputaient toujours le pouvoir.

Un an plus tard, en 1841, Balmès livre à la publicité les premiers volumes de son célèbre ouvrage : *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilizacion europea*, œuvre considérable dans laquelle, se plaçant à un point de vue historico-

1) On vient de le fêter dans sa cité natale, du 7 au 11 septembre, par un *Congrès international d'apologétique* auquel ont participé des représentants de la pensée catholique contemporaine dans tous les pays.

social, il entreprend de prouver contre M. Guizot, que « la civilisation européenne, avant le protestantisme, avait déjà pris tout le développement qui lui était possible : le protestantisme faussa le cours de la civilisation et apporta des maux immenses aux sociétés modernes; les progrès qui se sont réalisés depuis le protestantisme, n'ont pas été obtenus par lui, mais malgré lui. » La publication de cet ouvrage et sa traduction en plusieurs langues étendit bientôt la réputation de son auteur bien au-delà des frontières de sa patrie.

Son étonnante force de travail lui permettait en même temps de traiter les questions politiques, sociales et religieuses qui agitaient profondément l'opinion publique de sa patrie et de son temps dans une série successive de revues — *La Civilizacion, La Sociedad* et *El Pensamiento de la Nacion* — où l'on est frappé encore aujourd'hui de trouver une si parfaite conscience des besoins contemporains et de leur satisfaction légitime. Parfois même on croirait entendre, à travers les discours de l'observateur social, les accents prophétiques d'un voyant de l'avenir. Dans une de ces revues — *La Sociedad* — il publia ses fameuses *Cartas à un escéptico en materias de Religion*, réunies plus tard en un volume qui constitue encore une des plus belles apologies de la religion chrétienne parues dans les temps modernes.

Une intervention si active dans les crises politiques et sociales de sa patrie, n'empêcha cependant point le génie universel de Balmès de se consacrer avec un non moindre succès, dans les dernières années de sa courte existence, à la plus haute spéculation métaphysique. Sa renommée de philosophe est peut-être au-dessus de celle de l'apologiste, du sociologue et du politicien. On peut même dire que toute son œuvre intellectuelle dans ces divers domaines n'est que le reflet de la pensée vigoureuse qui, pour les grandes questions relatives à l'homme, à l'Univers et à Dieu, posa des principes et laissa des solutions dont la solidité n'a fait que grandir avec le temps.

En 1846 paraît la première édition de sa *Filosofia fundamental* qu'il ouvre par les mots suivants : « Ce titre indique l'objet du traité; qu'on ne me l'impute point comme une prétention vaniteuse. Je ne me flatte pas de fonder en philosophie ; j'ai voulu seulement examiner les questions fondamentales de la philosophie ; trop heureux si je contribue, même pour une faible part, à élargir le cercle des saines études et à prévenir un péril grave : l'introduction dans nos écoles d'une science chargée d'erreurs et les conséquences désastreuses de ces erreurs ». Un an plus tard il condense ses idées philosophiques dans une série de traités à l'usage des écoles —

Logica, Metafisica (Estética, Ideologia pura, Gramatica, Psicologia, Teodicéa), Etica, Historia de la Filosofia — qu'il réunit sous le titre modeste de *Filosofia elemental.*

Un an auparavant, en 1845, Balmès avait publié *El Criterio*, cet admirable vade-mecum de logique pratique, où la rigueur des préceptes s'allie à une profonde connaissance de l'esprit humain [1].

Un travail si prodigieux devait nécessairement ébranler la frêle santé du jeune Balmès. L'an 1848, après huit ans de publicité incessante, il y succombe, livrant son âme entre les mains de l'Auteur de tout bien et laissant à sa postérité, avec le trésor de ses œuvres immortelles, le précieux souvenir d'une vie sacrifiée tout entière à l'idéal qui en fut à la fois le but et la force : l'apostolat intellectuel.

Nous nous bornerons naturellement ici, d'accord avec le caractère de cette Revue, à une étude d'ensemble de la *philosophie* — et tout particulièrement la philosophie *spéculative* — de Jaime Balmès, laissant à d'autres le soin de mettre en lumière les aspects non moins intéressants de son activité apologétique, sociologique et même politique.

Nous commencerons par un exposé de son système, fait d'après ses trois ouvrages philosophiques [2]. Il sera suivi d'une appréciation sommaire de sa valeur.

I. — Exposé du système philosophique de Balmès.

Nous en reprendrons, en trois paragraphes successifs, l'*idéologie*, la *métaphysique*, la *critériologie.*

I.

On est généralement d'accord pour admettre que la *sensation* constitue le phénomène primordial et fondamental de notre vie représentative. Mais qu'est-ce que la sensation ?

La sensation consiste avant tout en une *affection* intérieure du moi sentant immédiatement témoignée par sa conscience : je *vois*, à portée du regard, deux ornements d'architecture qui me paraissent parfaitement semblables [3]. Mais outre ce fait indéniable de ma vision, cette sensation comporte un « *jugement* par lequel j'affirme,

1) Cet ouvrage a été traduit en français sous le titre de *L'art d'arriver au vrai.* Il existe aussi des éditions françaises de la *Filosofia fundamental* et de *El Protestantismo comparado con el catolicismo.*

2) *Filosofia fundamental*, les divers traités de la *Filosofia elemental* et *El Criterio.* Etant donné les nombreuses éditions qui en existent, nous les citerons toujours par chapitres et paragraphes, plutôt que par pages.

3) *Filosofia fundamental*, livre II, ch. I, nº 1.

non pas seulement que je suis affecté de cette manière, mais qu'en réalité les deux ornements existent, qu'ils sont placés devant moi, qu'ils sont en relief tous les deux » [1]. Qu'est-ce qui peut justifier cette *transcendance* de nos sensations, alors que nous la refusons à nombre d'états d'âme — images et sentiments — dont notre conscience est tout aussi bien affectée ?

La comparaison entre l'état de *sommeil* et l'état de *veille* nous fournit déjà une première différence fondamentale entre « deux ordres de sensations : les unes, plus ou moins claires, plus ou moins vives, limitées à leur objet, privées du concours du plus grand nombre de nos facultés, soustraites au contrôle de la réflexion ; les autres toujours claires, toujours vives, appuyées du concours de toutes les facultés, soumises à la réflexion qui les étudie et les compare, en même temps qu'à notre libre arbitre qui peut les varier, les modifier, les supprimer ou les reproduire sous mille aspects divers » [2].

A ce dualisme de représentations il faut ajouter que, même à l'état de veille, « nos sensations, considérées comme phénomènes purement internes, se divisent en deux classes parfaitement distinctes : les unes relevant de notre volonté, les autres indépendantes, les unes sans liaison entre elles, variables dans leurs rapports au gré de celui qui les éprouve, les autres soumises à certaines conditions que nous ne pouvons ni détruire ni changer » [3].

Or, ce double parallèle n'est pas sans résultats pour le problème de l'*objectivité* de nos sensations. Il en résulte évidemment, contre les prétentions de l'*idéalisme*, que, à côté de la série de nos *images* intérieures, relevant uniquement de l'activité du *moi*, se développe en nous une catégorie de *sensations* dont le caractère passif dénonce l'indépendance à l'égard de notre conscience et la portée *eprésentative* vis-à-vis d'objets extérieurs au moi sentant [4].

Une analyse ultérieure va nous montrer entre les sensations elles-mêmes, du chef de leur vertu représentative, une différence profonde qu'il importe dès maintenant de signaler soigneusement.

Parmi les sensations, il en est une qui constitue le support de toutes les autres, tout en étant elle-même indispensable pour donner l'idée d'un corps sensible. C'est l'*étendue*, objet commun de tous les sens — qu'elle forme une surface ou un solide, en repos ou en

1) *Ibidem.*
2) *Ibid.*, chap. III, nº 23. Voir aussi *Metafisica*, *Estética*, ch. IX.
3) *Fil. fund.*, ch. V, nº 31. Cf. aussi le ch. IV.
4) *Estetica*, ch. X.

mouvement [1]) — et dont le caractère rigoureusement *objectif* fait une *représentation* sensible au sens le plus strict du mot : si les sensations ont une valeur objective, il faut au moins que l'étendue se trouve dans la réalité corporelle telle qu'elle est perçue par nous. Ce n'est pas qu'elle constitue l'essence des corps, mais elle en est certainement une propriété fondamentale et universelle [2]). L'*espace* n'est autre chose que cette étendue concrète des corps, également exclusive du vide et de leur mutuelle compénétration. D'où la relativité des positions fixes des objets dans l'espace et de leur changement, dit mouvement local [3]).

Non liés dans cette forme extensive universelle, se développent les *qualités sensorielles* perçues particulièrement par chacun de nos sens : les odeurs par l'odorat ; les saveurs par le goût ; la pression et la température par le toucher ; les sons par l'ouïe ; les couleurs et la lumière par la vue [4]). Ces sensations ne sauraient être strictement *représentatives* de leur objet. Il serait absurde en effet d'attribuer à celui-ci la sensation de sa propre chaleur, de son propre son, de sa propre lumière. Or, si la chaleur que je sens est en réalité telle que je la perçois, il faudrait que l'objet non seulement *fût* chaud, mais *sentît* sa propre chaleur ! D'ailleurs la physique et la physiologie récentes ont trop bien mis en lumière le corrélatif extensif et organique des sensations pour que l'on puisse douter du caractère *subjectif* de leur contenu [5]). Mais d'un autre côté — pour la raison fondamentale assignée plus haut — il est certain que ces sensations répondent aussi à une réalité *objective*. Il ne reste donc qu'à les considérer comme des *effets* subjectifs d'une *cause* objective tout à fait hétérogène à leur contenu, et dont nous ignorons absolument la nature.

En un mot, « parmi les sensations, il en est une que nous rapportons, que nous sommes forcés de rapporter extérieurement à l'objet qui la provoque, la sensation de l'étendue ; les autres se rapportent à cet objet comme des effets à leur cause, mais non comme la copie à l'original » [6]). Toutes ensemble, elles constituent l'expression sensible de la réalité *matérielle* ou *corporelle*.

1) *Fil. fund*, ch. X et suiv. *Estética*, ch. XIII.

2) *Fil. fund.*, ch. VII et IX. Voir aussi le livre III, ch. I et II. Cette même distinction entre l'étendue et les autres sensations est développée dans la *Estética*, où l'auteur divise les sensations en *immanentes* et *représentatives* : les différentes formes de l'étendue constituent ce dernier groupe.

3) Sur la notion sensible d'*espace*, voir *Fil. fund.*, liv. III, ch. VII et suiv.

4) Sur la possibilité de nouvelles sensations, voir *Ibid.*, liv. II, ch. XVI.

5) Le chap. XI de la *Estética* est consacré à cette discussion de l'objectivité des qualités sensibles. Cf. aussi *Fil. fund.*, liv. II, chap. VII.

6) *Fil. fund.*, ch. IX, nº 49.

La même conscience perceptive qui agit d'une façon *directe* dans l'intuition *sensible*, peut aussi revenir sur soi-même par la *réflexion*. C'est l'intuition *intellectuelle*, soit immédiate — celle que nous avons de notre propre conscience — soit médiate — telle la connaissance que nous avons d'une conscience étrangère à la nôtre à travers les signes qui la manifestent [1]).

A côté de ces formes *intuitives* où se produit une actuation de notre faculté perceptive par son objet, il faut maintenant placer la forme *discursive* de la connaissance, due à l'activité de la raison qui, aux prises avec des données perçues, les combine ou les décompose pour en former des résultats très variés [2]).

Sensible ou intellectuelle, intuitive ou discursive, l'activité représentative jusqu'ici considérée se rapporte essentiellement à des objets *particuliers* pour en faire le terme de *jugements* d'ordre dit *réel* [3]), affirmant l'existence ou l'inexistence d'un objet par le verbe *être* pris comme *substantif* de son sujet : Pierre est; la table existe ; la montagne d'or n'existe pas.

Sont-ce là les bornes de notre activité cognoscitive ? Ne saurait-elle pas les franchir pour atteindre des horizons plus vastes ? C'est la grande controverse de la nature et de l'origine des *idées* qui a toujours constitué comme le pivot des systèmes philosophiques, et qui signale le passage de l'*esthétique* à l'*idéologie* pure.

« Deux grandes écoles se partagent le domaine idéologique. L'une (le *sensualisme*) établit la sensation comme faculté unique : toutes les opérations de l'âme ne sont à ses yeux que sensation transformée ; l'autre reconnaît des faits primitifs qui ne sont pas la sensation, des facultés qui ne sont pas la faculté de sentir ; elle distingue l'ordre sensible de l'ordre intellectuel » [4]), soit qu'elle les considère comme indépendants, soit qu'elle admette une communication du premier au second. Kant limite la véritable connaissance aux concepts appliqués aux intuitions sensibles, tandis que les scolastiques, tout en dérivant de celles-ci l'ordre intellectuel, lui reconnaissent le domaine autonome d'une idéalité objective. Quelle place allons-nous prendre dans ce débat ?

Considérons l'idée de *triangle* [5]) : elle va certainement toujours accompagnée d'une image triangulaire. Mais tandis que l'*idée* de triangle est une, immuable, claire et de là identique pour tout le

1) *Ibid.*, Liv. IV, ch. XIII.
2) *Ibid.*, ch. XI.
3) *Metafisica : Ideologia pura*, ch. XIII.
4) *Fil. fund.*, Liv. IV, ch. IX, nº 59.
5) *Ibid.*, ch. III. Cf. *Ideologia*, ch. I.

monde, son image est multiple, variable, confuse, distincte d'un individu à l'autre. Comment assimiler des notions aussi disparates ? L'*idée générale,* négligeant par abstraction les particularités dont la représentation intuitive relève, la dépasse essentiellement tout en lui empruntant les matériaux qui servent à sa construction.

Nos premières idées générales sont des *idées géométriques.* L'*étendue* n'est pas chez nous seulement une représentation sensible, mais aussi et surtout une idée intellectuelle [1]), base de la science géométrique. Comme notion intellectuelle, l'étendue comporte deux éléments essentiels, la *multiplicité* et la *continuité.* Celle-ci implique un certain ordre et un rapport entre des parties essentiellement extrinsèques, mais unies les unes aux autres. Cet ordre et ce rapport absolument fixes entre des points inétendus, constitue l'élément réel et proprement intellectuel (perceptible par un pur esprit) de l'étendue, en opposition avec sa grandeur phénoménale et sensible, relative toujours à d'autres grandeurs et au sujet qui les perçoit, et par elle-même contingente et variable [2]).

Tout porte à croire, en effet, que même dans le domaine d'une étendue strictement objective, il y a lieu de faire une certaine distinction entre l'ordre *réel* et l'ordre *phénoménal,* le premier étant l'objet propre de l'intelligence pure, tandis que le second est plutôt perçu par notre faculté sensible. « Un pur esprit connaît le monde tel qu'il *est ;* un être sensitif le connaît tel qu'il *paraît* » [3]). Or, les rapports entre ces deux ordres, loin de révéler un caractère de nécessité intrinsèque et absolue, nous apparaissent de plus en plus comme de par eux-mêmes relatifs et contingents et ne possédant de stabilité que par la volonté souveraine du Créateur.

Cette distinction fournit la solution des grandes controverses agitées dans l'histoire de la philosophie autour de la question des *points inétendus* et de la *divisibilité infinie* de la matière [4]). Comment former, avec des points inétendus, une réalité étendue ? Comment concevoir un nombre infini d'éléments dans une quantité limitée ? Ajoutons que l'on ne saurait dériver l'étendue que d'une infinité de points inétendus, de même qu'on ne pourrait la diviser à l'infini sans aboutir à des points inétendus.

« Ne pourrait-on pas dire que la continuité, dans l'ordre transcendental, abstraction faite de l'image sensible, c'est-à-dire conçue

1) Voir *Fil. fund.*, Liv. III, ch. XIX et XXI.
2) *Ibid.*, ch. XX.
3) *Ibid.*, Liv. III, ch. XXV, nº 178. Cf. aussi les ch. XXVI et XXVIII.
4) Voir pour les deux controverses, les chapitres XXII et XXIII du Livre III de la *Filosofia fundamental.*

dans sa réalité, telle qu'elle peut s'offrir aux purs esprits, n'est autre chose que le rapport constant d'un ensemble d'êtres, lesquels sont d'une nature telle qu'ils produisent dans l'être sensitif le phénomène que nous nommons représentation, et sont perçus dans cette intuition que l'on appelle l'idée de l'espace, sorte de récipient universel ? »[1])

A l'idée géométrique d'étendue il faut ajouter les *qualités sensibles* qui sont à la base des *sciences naturelles*. Seulement il faut remarquer[2]) que « les sciences naturelles ont deux parties : l'une physique, l'autre géométrique ; la première suppose les données fournies par l'expérience; la seconde établit ses calculs relativement aux mêmes données. » Or, il est certain que[3]) « toutes nos connaissances du monde sensible qui méritent le nom de science, ont pour objet les modifications de l'étendue ». La forme mathématique est la condition essentielle de toute science se rapportant au monde extérieur ou corporel.

Si à ces idées sur la matière nous ajoutons celles que l'esprit se forme de sa propre vie intérieure au moyen de la réflexion, nous aurons les deux grandes catégories d'idées *déterminées* que notre esprit parvient à élaborer sur les données de son intuition sensible et intellectuelle. Une idée *déterminée* est celle qui est « réalisable en un être qui s'offre ou peut s'offrir à notre perception » — telle l'idée d'étendue ou d'intelligence ; — elle s'appelle *indéterminée* quand « elle a pour objet des rapports généraux et sans applications » comme celles d'être ou de nombre, dont relève la métaphysique, l'arithmétique et l'algèbre[4]).

Mais en tout cas, les idées générales — spécialement celles d'*étendue*, de *nombre* et d'*être* — sont à la base du second groupe fondamental de vérités : les vérités de l'ordre *idéal*, qui donnent lieu aux sciences purement idéales. Alors que[5]) « les vérités réelles sont celles qui expriment une chose existante » (p. ex. le volume de la terre est plus grand que celui de la lune), « les vérités idéales comportent un rapport des idées indépendamment de leur réalité. » Trois plus cinq font huit : voilà une vérité idéale. Les premières sont exprimées par le verbe *être* pris *substantivement :* le même verbe, considéré *copulativement*, signifie le rapport dont l'affirma-

1) *Ibid.*, ch. XXIV, nº 174.
2) *Fil. fund.*, Liv. III, ch. XXI, nº 206.
3) *Ibid.*, ch. III, nº 13 et suiv. Cette même idée se trouve encore développée dans le Liv. VII, ch. XIX, nº 161.
4) *Ibid.*, liv. IV, ch. XXI, n. 129 et suiv.
5) *Ideologia*, ch. XIII, n. 156.

tion ou la négation nécessaire constitue l'essence de la proposition idéale [1]).

Cette nécessité ne reste pas cantonnée dans un domaine idéal sans aucun contact avec la réalité existante. Elle peut et même, pour être féconde, elle doit s'appliquer, en vertu de son *universalité* subséquente, à tous les cas concrets et particuliers qu'elle embrasse [2]). Son énoncé lui-même comporte avec l'ordre réel des attaches qu'on ne soupçonnerait pas toujours à première vue. En effet, toute proposition idéale — tel le théorème d'après lequel les trois angles d'un triangle équivalent à deux droits — relève d'une condition implicite, à savoir l'*existence* réelle ou du moins possible de son sujet : *s'il existe* un triangle, etc. La nécessité de ces vérités ne laisse donc pas d'avoir un caractère en un certain sens *hypothétique* [3]).

C'est pourtant une vraie nécessité. Et ici se dessine un nouveau rapport de l'idéalité avec la réalité, qu'il importe de relever soigneusement. La dite *nécessité* n'est certainement pas le fruit de l'*expérience*. « On ne saurait tirer des faits d'expérience qu'une induction limitée ». « Si les principes généraux relevaient de l'expérience, ils cesseraient d'être généraux ; on ne pourrait les formuler d'une manière absolue, même à propos de l'individuel » [4]). Mais si nous analysons le contenu des termes unis ou séparés par le rapport idéal, nous apercevons — et c'est là justement l'essence de la démonstration — l'*identité* ou la *distinction* totale ou partielle du sujet et du prédicat : le principe de *contradiction* fonde la valeur de cette analyse [5]).

Seulement on peut encore se demander quel est le dernier fondement de cette nécessité idéale et générale à la fois pour les intelligences qui la perçoivent et pour les objets auxquels elle s'applique, et qui contraste si vivement avec le particularisme et la contingence des réalités qui la manifestent. Car, enfin, ces rapports absolus et universels sont quelque chose et ne peuvent reposer sur rien ; d'autre part, ils ne sauraient être une simple expression logique du caractère abstrait de nos idées, qui suffit à les révéler, mais non à les créer. Ces éliminations nous conduisent à l'affirmation d'une *Raison universelle* [6]), non pas abstraite et impersonnelle, mais réelle

1) *Fil. fund.*, liv. V, ch. III et VII.
2) *Ideologia*, ch. XIII, n. 162.
3) *Ibid.*, n. 166. Voir surtout : *Fil. fund.*, liv. IV, ch. XIV.
4) *Fil. fund.*, liv. IV, ch. XXIII, n. 144 et 147.
5) *Ibid.*, liv. V, n. 16 et suiv.
6) Voir le développement de cette doctrine dans les chap. XXIV et suiv. du

et vivante, dont la perfection infinie et immuable soit le prototype éternel des notions que les intelligences créées parviennent à assimiler dans le temps. L'*existence* de Dieu se montre de la sorte à la base aussi bien qu'au sommet de tout l'édifice idéologique.

Mais ces considérations nous invitent déjà à aborder l'étude proprement *métaphysique* de la réalité [1]).

II.

L'idée d'*être* est la plus simple et la plus indéterminée, mais en même temps la forme et la condition de toutes les autres [2]). Elle s'applique dans l'ordre *réel* et substantif (*existentiel*) aussi bien aux réalités *existantes* qu'aux réalités *possibles ;* et dans l'ordre *idéal* et copulatif (*essentiel*) aux rapports *nécessaires* et aux *contingents* : à tout ce qui n'implique pas une *contradiction* dans les termes [3]). Car, à côté de l'idée d'*être*, nous possédons celle de *non-être* : idée de par elle-même tout à fait stérile, mais qui, jointe à celle de l'être, devient une source féconde de connaissances.

En effet, alors que l'idée d'*être* comporte en elle-même celle d'*identité* et d'*unité* — unité dite « réelle » ou de « simplicité » [4]), — celle de *non-être* engendre à son tour l'idée de *distinction* et de *multiplicité* — qui donne lieu à une unité « factice » ou de « composition » [5]) et avec elle une nouvelle idée : celle de *nombre* qui, rassemblant dans une catégorie des entités différentes mais sous quelque rapport analogues, constitue le fondement de l'*arithmétique* et de l'*algèbre* [6]).

Cette unité « de composition » peut s'établir sous un double rapport : de *coexistence* et juxtaposition dans l'*espace* ou de *succession* et durée dans le *temps*. Le temps n'est donc autre chose que le rapport de l' « être » au « non-être » entre deux réalités qui s'excluent réciproquement, c'est-à-dire qui, de fait ou de nécessité ne coexistent

livre IV de la *Filosofia fundamental*. Toute cette théorie des vérités idéales, chère à Balmès, revient souvent dans ses œuvres Cfr., par exemple, dans le même ouvrage, le ch. VIII du livre V ; le ch. I du livre X, etc.

1) A l'idéologie est apparentée l'étude de la grammaire, à laquelle Balmès a consacré toute une partie de sa *Metafisica* dans la *Filosofia elemental : Gramatica o Filosofia del lenguaje*. Mais il nous est impossible d'entrer dans les détails de sa copieuse doctrine sur ce sujet important. Ses idées maîtresses sont contenues dans les ch. XXVIII et XXIX du livre IV de sa *Filosofia fundamental*.

2) Voir les ch. II et VI du livre V de la *Fil. fund.* Cfr. aussi *Ideologia*, ch. VI.

3) Voir *ibidem* le développement de ces idées, et aussi, dans la *Fil. fund.*, le ch. IV du livre V.

4) *Ibid.*, livre V, ch. X et livre VI, ch. III.

5) *Ibid.*, livre V, ch. IX et X et livre VI, ch. II.

6) *Ibid.*, livre VI, ch. V, VI et VII. Voir aussi le ch. VII de l'*Ideologia*.

point. Il se déroule dans la triade incessamment renouvelée du *passé*, du *présent* et du *futur*, dont seulement le « présent » est absolu, les deux autres termes étant le « non-être » qui s'y rapporte perpétuellement. A cette réalité relative du temps il faut ajouter la relativité de sa *mesure* extrinsèque. Et toutes ces notions, perçues d'abord dans leur réalité concrète, sont ensuite abstraites par l'intelligence dans un concept dont le caractère indéterminé donne lieu, comme pour l'espace, à nombre de difficultés [1]).

Ce rapport successif de l'être au non-être est gros de conséquences pour le problème ontologique.

En effet, s'il est incontestable que l'Univers nous offre partout le spectacle d'une mobilité incessante, il n'est pas moins certain que ces modifications se font toujours autour d'un noyau qui reste, lui, fixe et inébranlable parmi la succession universelle des phénomènes. Telle est la *substance*, sujet unique et stable des *accidents* ou modifications multiples et variables qui lui sont inhérents, alors que lui, existant en soi-même, n'est inhérent à aucun sujet étranger [2]).

Or, quelle est la loi qui régit ces transformations accidentelles des êtres dans la persistance de leur substance ?

Il est évident que dans la série *non A-A*, le terme positif A ne saurait jamais dériver de l'absence de la réalité : *non-A*. La seule explication serait une autre réalité B, étrangère à la série, envers laquelle il se trouverait dans un rapport caractéristique nommé *rapport de cause à effet*. « Le néant ne peut être cause ; en d'autres termes, toute cause est un être ou existe. » D'autre part, « il n'y a point d'effet sans cause », c'est-à-dire que « tout ce qui passe du non-être à l'être implique un être distinct de lui, lequel produit cette transition ». Voilà l'énoncé du *principe de causalité* [3]).

La *causalité* ne consiste point dans une simple *succession* de faits. « Nous concevons très clairement B après A, sans que A soit cause de B. L'expérience tant interne qu'externe, nous offre de continuels exemples d'une succession distincte de la causalité. Un homme sort de sa maison pour aller à la campagne ; un autre l'y suit ; il y a succession entre les deux sorties ; il peut n'y avoir aucun rapport de causalité ». Il faut en dire autant du simple *enchaînement* des idées, même quand il est provoqué par l'expérience [4]). La causalité

1) Le livre VII de la *Filosofia fundamental* et le ch. XII de l'*Ideologia* sont consacrés tout entiers au développement de cette idée de *temps*.

2) Voir le ch. I du livre IX de la *Filosofia fund.* et le ch. X de l'*Ideologia*.

3) *Fil. fund.*, livre X, ch. IV, n. 36 et suiv. Cfr. aussi le ch. VI et le ch. XI de l'*Ideologia*.

4) *Fil. fund.*, livre X, ch. VIII, n. 89 et suiv.

implique, outre la succession, un rapport de *nécessité* entre les termes liés par elle, de façon que « si A existe, B doit exister ».

Ce rapport se présente aussi lorsque les deux termes sont conditionnés par un troisième qui en est alors la vraie cause. « Un soldat se rend à son poste ; survient un autre soldat qui se dirige du même côté ; la direction que prend le premier ne détermine point celle du second. La cause, ici, c'est la volonté du chef qui veut que les deux soldats aillent l'un près de l'autre. » Même dans les cas de rapport direct, le terme A peut très bien, tout en déterminant la présence de B, ne pas dépasser la catégorie d'une simple *condition* ou *occasion* qui permette ou provoque l'activité de la vraie cause, comme le déplacement d'une colonne produit la chûte du corps qui s'y appuyait [1]). A la *nécessité* qui lie l'effet à la cause, il faut donc ajouter la *suffisance* de celle-ci pour la production de son effet dans une série causale non interrompue [2]).

Telle est la notion complète de la *causalité* ou *activité* au sens le plus générique. Essayons de la préciser davantage, ainsi que l'idée de *substance*, par leur application aux deux grands domaines de la réalité empirique : l'*univers sensible* et le *moi conscient*.

Par opposition au domaine de l'*étendue coexistante*, caractérisé par le règne de l'inertie et l'absence totale d'activité, celle-ci se manifeste dans toutes les *successions* qui constituent la vie de l'esprit et les transformations de la matière [3]).

On a prétendu trop souvent que « la matière est incapable de toute activité ». Mais cette affirmation est évidemment au moins arbitraire. « Il est vrai que l'étendue des corps, en tant qu'étendue, nous apparaît comme une chose morte, indifférente à toute forme et à tout mouvement ». Mais est-ce l'étendue qui constitue l'essence d'un corps ? Ne relève-t-elle d'ailleurs, d'aucun principe d'activité ? [4]). « Loin que l'expérience nous autorise à conclure en faveur de l'inertie absolue des corps, elle nous incline à croire qu'ils sont doués d'activité », non seulement dans l'ordre des changements qualitatifs, mais aussi dans le mouvement local lui-même, aux formes si variées, dont les corps se révèlent l'intarissable source. Nous n'avons l'intuition sensible d'aucune activité corporelle, j'en conviens ; mais les corps nous présentent une série continue de changements, un ordre fixe dans leurs phénomènes. Or, si

1) *Ibid.*, n. 94 et suivants.
2) *Ibid.*, ch. IX.
3) *Ibid.*, ch. XIII, n. 142.
4) *Ibid.*, ch. XIV, n. 149 et suiv.

la conscience de leurs rapports dans l'espace et dans le temps et leur succession constante prouvent quelque chose en faveur d'une action réciproque, nous sommes forcés d'admettre en eux une véritable activité » [1]).

De là la notion d'une *substance corporelle*, principe actif de modifications accidentelles, non pas en elle-même, mais en une autre substance, ce qui constitue une activité *transitive*. Qu'on se garde bien cependant d'interpréter cette *transmission* « dans le sens que le *même* mouvement passe ou peut passer d'un corps en un autre », ce qui serait absurde. Il n'y a là que la constatation d'un rapport fixe et calculable entre la cause et l'effet [2]).

En dehors du point de vue de son activité, « la substance corporelle... n'implique l'idée d'*unité* que d'une façon très imparfaite : dans toute substance corporelle, l'unité est factice », car « elle implique multiplicité et, partant, combinaisons des éléments qui la composent » [3]). L'idée de *permanence* y est plus rigoureusement constatée [4]) : ce morceau de papier « reste le même » à travers les multiples modifications de ses qualités sensibles et même de son étendue. Mais [5]) en dehors de ce rapport avec les accidents, la nature positive de la substance corporelle en elle-même ainsi que son activité échappent à notre intuition et ne peuvent être représentées qu'à l'instar de la substantialité et de l'activité internes et *immanentes* du moi conscient, auquel nous allons nous attacher maintenant.

Il est évident, pour le sens intime, que le contenu de notre conscience est constitué par une étonnante multiplicité d'objets coexistants et successifs. Mais il n'est pas moins certain que « ce flux et reflux d'idées et de volitions, ces sentiments si divers et si mobiles, ont un point commun de ralliement, un sujet qui les reçoit et les enchaîne, qui les combine, qui les fait revivre par le souvenir, qui les évite ou les recherche » [6]). Quel sens intelligible pourrait avoir, s'il n'en était pas ainsi, la proposition *je pense*, base de toute notre vie spirituelle ? Ma pensée actuelle n'est point ma pensée d'hier ; ma pensée de demain ne sera pas ma pensée d'aujourd'hui. Et cependant « pour dire *moi*, il faut supposer une réalité permanente : une réalité, parce que ce qui n'est point réel n'est rien ; perma-

1) *Ibid.*, ch. n. 155.
2) *Fil. fund.*, livre IX, ch. IV, n. 28.
3) *Ibid.*, n. 18.
4) *Ibid.*, ch. II et III.
5) Voir le chapitre V du même livre.
6) *Fil. fund.*, livre IX, ch. VI, n. 33. Cfr. aussi le chapitre I et III de la *Psicologia*.

nente, parce que ce qui passe s'évanouit, cesse d'être et ne peut servir de point d'appui à quoi que ce soit » [1]).

Donc [2]) « l'âme est transparente à elle-même, elle sent son unité dans la pluralité, son identité dans sa diversité, sa permanence dans la succession, son immutabilité dans l'apparition et la disparition des phénomènes ».

« Est-il une intuition de l'âme autre que l'intuition dont nous venons de parler ?... Peut-on supposer une intuition différente de l'intuition du sens intime ? Accoutumés que nous sommes aux intuitions sensibles, lesquelles impliquent l'étendue dans l'espace, nous demandons ce qu'est l'âme en elle-même. Nous demandons à voir son image... Peut-être, en faisant abstraction de l'ordre sensible, en nous élevant à la sphère de l'intellectuel pur, pourrions-nous affirmer que nulle autre intuition de l'âme n'est possible que l'intuition actuelle... Pourquoi la force elle-même ne serait-elle pas subsistante ? Pourquoi imaginer un autre *substratum* sur lequel elle s'appuie ? » [3])

La *substantialité* du moi humain comporte comme un corollaire immédiat sa *simplicité*. « Ce que nous sentons varié et multiple n'est pas le *moi*, c'est ce qui survient dans le moi ; nous pensons, nous voulons, nous sentons des choses différentes ; mais la conscience atteste que ce qui sent, pense ou veut ces choses, c'est une même chose, c'est-à-dire le *moi* » [4]). De là l'absurdité des hypothèses qui expliquent la pensée ou la volonté par une substance complexe, ou plutôt par une multiplicité de substances juxtaposées et convergentes. Le *matérialisme*, en particulier, est inconciliable avec le plus modeste phénomène de perception sensible [5]).

Si maintenant nous essayons de pénétrer dans la vie intime de cette réalité indivisible qu'est notre propre conscience, nous remarquerons d'abord [6]) que « l'intelligence, la sensibilité et en général tout phénomène qui implique conscience relèvent d'une force active », ne fût-ce que de l'attention dont nous les faisons l'objet.

Mais [7]) « si les phénomènes internes sont véritablement des

1) Cette analyse est poursuivie dans le ch. VII du livre IX de la *Fil. fund.*

2) *Ibid.*, chap. VIII, n. 45.

3) *Ibid.*, n. 49.

4) *Ibid.*, ch. XI, n. 73. Voir le reste du chapitre, ainsi que le II de la *Psicologia* ou Balmès développe la même doctrine.

5) Balmès discute spécialement le matérialisme dans sa *Psicologia*, ch. VII. Il pousse l'idée opposée jusqu'à affirmer la simplicité de l'âme des brutes et sans leur dénier la survivance au corps. Cfr. le ch. II du livre II de sa *Filosofia fundamental.*

6) *Fil. fundam.*, Livre X, ch. XVI, n. 167.

7) *Ibid.*, n. 168.

actions, comment se fait-il qu'ils échappent si souvent à l'empire de notre volonté ? Nous souffrons malgré nous, nous pensons malgré nous... Dans ces cas, où est l'activité ? Ne devrions-nous pas dire que ces phénomènes sont purement passifs ? »

En vérité [1]), il est inexact de supposer « que l'âme reste, en aucun cas, exclusivement passive ». Tout au contraire, « la sensation elle-même ne peut être tout à fait passive... Ces faits sont essentiellement individuels, et par conséquent absolument incommunicables », indice caractéristique d'une activité personnelle.

On peut, d'ailleurs, répondre plus directement à la difficulté proposée. « Il est indubitable qu'il se produit dans notre âme certains phénomènes qui ne sont pas du ressort du libre arbitre ». Mais cela ne prouve pas « la passivité pure de ces phénomènes » [2]). Seulement, parmi les phénomènes dont notre conscience est le théâtre, les uns se développent *spontanément*, — tels les souvenirs et même les créations spirituelles qui nous apparaissent à l'improviste au cours de nos représentations internes — alors que les autres obéissent plutôt à la voix d'une *réflexion volontaire* [3]). L'expérience montre que les premiers sont liés par un rapport mystérieux aux phénomènes de notre organisation biologique [4]), tandis que les seconds relèvent de la direction donnée par la volonté vers un but intelligible [5]).

Telle est la notion de la *causalité finale* « essentiellement distincte de la causalité efficiente et qui n'appartient qu'aux êtres intelligents », car elle comporte une « influence morale » [6]). Et même [7]), « cette influence morale se peut exercer de deux manières : en subjuguant la volonté ou en la laissant libre de vouloir ou de ne vouloir point. Dans le premier cas, la spontanéité est volontaire mais nécessaire ; dans le second, elle est libre ».

A cette causalité finale et libre se rattache étroitement le problème

1) *Ibid.*, n. 169 et 171.

2) *Ibid.*, n. 173.

3) Voir surtout le ch. XXV du même livre sur la spontanéité.

4) Cfr. au chap. XVI, les n. 173 et 174. Balmès prend un soin spécial à dégager les rapports mystérieux de notre organisation biologique avec l'activité mentale. Il était certainement dans l'esprit de la psychologie physiologique, sans y mêler les interprétations fautives qui l'accompagnent trop souvent. Il consacre les cinq premiers chapitres de sa *Estética* à l'étude du système nerveux dans ses rapports avec la sensibilité et, dans sa *Psicologia*, il discute les hypothèses phrénologiques alors en vogue, la question de l'angle facial et la « comunicacion del alma con el cuerpo ». Pour ce dernier problème, il semble avoir plutôt penché vers un certain *dualisme*, tout en avouant l'impossibilité où nous sommes de nous en faire une idée claire.

5) Voir le ch. XII du livre X de la *Filosofia fundamental.*

6) *Fil. fund.*, livre X, ch. XVIII, n. 193.

7) *Ibid.*, n. 195.

de la *moralité*. « A ne considérer que la causalité *efficiente*, nous ne trouvons que des relations de causes et d'effets ; mais en considérant la causalité *finale*, un nouvel ordre d'idées et de faits s'offre à nos regards : la *moralité* [1]) ».

Constatons d'abord l'existence du fait [2]) : il reste debout, appuyé sur « les idées les plus enracinées, les sentiments les plus profonds et les plus puissants de l'esprit humain ». Quel en serait le fondement ?

Remarquons [3]) qu'il n'est pas possible « d'expliquer l'ordre moral de la même manière que l'ordre métaphysique et mathématique, en démontrant qu'il est contenu dans le principe de contradiction ». Dans l'ordre spéculatif, le verbe prend toujours la forme absolue d'*être*, dans l'ordre pratique il adopte plutôt la forme relative de *il faut*, *on doit*. L'un et l'autre cependant trouvent leur dernière explication dans un même Absolu, qui est le couronnement de l'ordre ontologique, comme de l'ordre idéal.

Jusqu'ici, en effet, nous avons partout trouvé l'*être* limité par le *non-être*, soit dans un rapport de coexistence, soit dans celui de succession causale. De là la composition de substance et accidents et la nécessité purement conditionnelle, soumise à la contingence des causes efficientes. Mais il suffit d'écarter de l'idée d'être cette note négative de limitation pour obtenir la notion éminemment positive d'*être infini*, soit en un seul ordre, soit en tous les sens de la réalité ontologique [4]).

Seulement, si le concept d'une infinité même unilatérale suggère déjà de graves difficultés, comme en témoignent les controverses sur le *nombre* ou l'*étendue* infinies [5]), elles vont s'accumuler autour d'une infinité absolue et universelle. Il semblerait [6]) qu'un être absolument infini dût être toutes choses... ce qui équivaut à n'être rien, puisque des perfections positives telles que l'intelligence et l'étendue s'excluent les unes les autres. Que faut-il en penser ?

Il est certain que l'Être infini doit contenir « la totalité de l'être en tant qu'il n'implique point d'imperfection », c'est-à-dire « à la condition... que l'affirmation de l'attribut ne blesse point le principe de contradiction [7]) ». Dès lors [8]), on pourra lui attribuer dans ce

1) *Ibid.*, n. 196.
2) Cfr. le reste du même chapitre à partir du n. 200.
3) Voir le ch. XIX, n. 211 et suivants.
4) Tout le livre VIII de la *Filosofia fundamental* est consacré à l'analyse de l'idée d'*être infini*.
5) Voir du ch IX au XIV du même livre.
6) *Ibid.*, ch. XV.
7) *Ibid.*, n. 114 et 120.
8) Voir les chapitres XVI et XVII du même livre.

qu'elles ont de positif, toutes les idées générales et *indéterminées* de substance, de simplicité, de causalité. Quant aux idées *déterminées* et concrètes, on doit lui attribuer, en les modifiant, certaines d'entre elles, telles l'intelligence, la volonté.

Par contre, toute réalité *finie et individuelle* doit forcément être écartée. Et ici, nous avons affaire à une des plus graves erreurs de l'histoire de la philosophie — le *panthéisme* — consistant précisément dans l'attribution à une substance infinie de toute la réalité existante sous plusieurs formes. Une semblable interprétation n'est point d'accord avec l'expérience qui nous montre partout, dans le double domaine des faits *externes* et *internes*, une pluralité de substances limitées essentiellement distinctes [1]).

D'ailleurs, il est facile de voir que l'infinitude ainsi entendue, comporte une *simplicité* absolue dans l'ordre de la coexistence, et une *immutabilité* exclusive de toute succession. Cela ne veut pas dire que l'idée de *substance* ne lui convienne point. Mais cette idée qui, chez les êtres finis, implique aussi la persistance d'un sujet à travers ses modifications, ne peut en Dieu signifier que la perfection de *non-inhérence* à une réalité ultérieure, ce qui constitue l'aspect positif de la notion de substantialité [2]). Celle-ci n'implique donc nullement, comme le voudrait encore le panthéisme en la confondant avec la causalité première, l'absorption de toute réalité en celle d'un Être infini, unique.

Mais cet Être infini existe-t-il objectivement? Le seul fait qu'il existe quelque chose implique déjà l'existence d'un Être nécessaire. Nous avons fait remarquer que la réalité constitutive de ce monde est le théâtre d'une série de modifications régies par une loi de nécessité hypothétique ou conditionnelle. Chacun de ces états ayant sa raison d'être dans le précédent, l'ensemble de la série ne peut l'avoir que dans une Réalité transcendante qui soit douée d'une nécessité inconditionnelle ou absolue [3]). Cela comporte non seulement sa *simplicité* et son *immutabilité* absolue — et de là son *unicité*, — mais encore sa *perfection infinie*, source créatrice des perfections participées et de l'ordre de ses créatures actuelles et fondement des possibles, dont elle explique la nécessité et de l'universalité. Telle est la Réalité divine. Elle constitue non seulement la première origine efficiente de tout ce qui

1) Pour toute cette discussion, voir le livre IX, aux chapitres XVI et XVII de la *Filosofia fundamental*. Consulter aussi dans la *Metafisica*, les derniers chapitres de la *Teodicea*.

2) *Fil. fund.*, livre IX., ch. XIII.

3) Voir les ch. II et III du livre X de la *Filosofia fundamental*.

existe en dehors d'elle, mais aussi la fin dernière de tout l'ordre créé. Il y tend spécialement par les élans d'amour des créatures rationnelles, constitutif essentiel de leur moralité. L'ordre éthique ouvre à l'âme les horizons de l'*immortalité*, que sa constitution simple et spirituelle lui rend naturellement possible [1]).

III.

Arrivée à ce sommet de la spéculation métaphysique, l'intelligence humaine revient sur son œuvre pour en contrôler la solidité. C'est le grand problème de la *certitude*, problème capital devant lequel « l'entendement se trouble, le cœur se sent oppressé d'une sorte de terreur religieuse », mais qu'il est nécessaire d'aborder, question « qui embrasse, en quelque sorte, tout l'ensemble de la philosophie, c'est-à-dire tout ce que la raison peut concevoir sur Dieu, sur l'homme, sur l'univers [2]) ».

« La question de la certitude embrasse trois questions toutes différentes, bien qu'on ait coutume de les confondre... Pour bien fixer les idées, il convient de distinguer ; 1° l'*existence* de la certitude ; 2° les *fondements* sur lesquels elle s'appuie et 3° la *manière* dont on l'acquiert [3]) ».

Quant à l'*existence* de la certitude, c'« est un *fait* incontestable pour l'expérience et absolument indestructible même par la spéculation philosophique. Le sceptique qui aspire à fonder celle-ci sur la négation ou le doute ressemble au « physicien qui, pour étudier la lumière et déterminer ses lois, commencerait par faire la nuit autour de lui », ou bien à « l'anatomiste qui, pour étudier les merveilles du cœur humain, brûlerait le cadavre et jetterait ses cendres au vent [4]) ». Le fait de la certitude, ne fût-ce que de la propre pensée et du doute du sceptique, constitue le début indispensable de tout criticisme, forcément borné à en déterminer les fondements et les conditions génétiques.

Du chef de sa *forme d'acquisition*, la certitude humaine est double [5]). Il y a une certitude qu'on pourrait appeler du *genre*

1) Voir les deux derniers chapitres de la *Filosofia fundamental*. Balmès a consacré tout un volume de la *Filosofia elemental* — l'*Etica* — à l'étude du problème de la moralité générale et spéciale, mais nous ne saurions le suivre dans ces questions, où cependant il a tant excellé, sans trop allonger ce travail consacré particulièrement à l'exposé de ses idées spéculatives.

2) *Fil. fund.*, ch. I. n. 2 et 3.

3) *Ibid.*, ch. II. n. 5. Cfr. aussi le ch. XIV de la *Ideologia*.

4) *Fil. fund.*, ch. II, n. 7 et 14. Voir le reste du même chapitre.

5) *Ibid.*, ch. III.

humain ; et une autre qui est *philosophique.* La première se développe d'une façon *spontanée* — telle la certitude, que nous avons, sans pouvoir souvent la justifier, de l'existence du monde extérieur; — la seconde est le fruit de la *réflexion ;* basée toujours sur les plus profonds penchants de la nature humaine. C'est cette réflexion qui nous pose en face du troisième problème, celui des *fondements* de la certitude.

Cette question se trouve étroitement apparentée, dans l'histoire de la pensée, à une autre, qui a toujours constitué la préoccupation dominante des écoles philosophiques. Existe-t-il une *science transcendantale*, y a-t-il un premier principe, une vérité qui puisse être considérée comme la base de toutes les autres ?

Mais [1]) « ce mot, premier principe, se peut entendre de deux manières : il désigne une vérité unique, origine de toutes les autres ; ou bien une vérité dont il faut supposer l'existence sous peine d'anéantir toute vérité. Dans le premier cas, le premier principe est comme une source, d'où partent les mille canaux qui fertilisent l'intelligence ; dans le second c'est un point d'appui qui doit porter, sans faiblir, le poids d'un monde ».

Et tout d'abord « existe-t-il une vérité, principe de toute vérité ?» La réponse est péremptoire : « Dans la réalité, dans l'ordre des êtres, dans l'ordre intellectuel universel, oui ; dans l'ordre intellectuel humain, non [2]) ».

Dans l'ordre des *êtres* « il existe une vérité première, parce que la vérité est la réalité, et qu'il existe un être auteur de tous les êtres ». De même « dans l'ordre intellectuel universel, il existe une vérité, mère de toute vérité, c'est-à-dire qu'il n'y a point seulement unité d'origine dans les vérités réalisées ou dans les êtres considérés en eux-mêmes, mais que cette unité se manifeste dans l'enchaînement des idées qui représentent les êtres ». Le progrès des sciences humaines elles-mêmes ne consiste-t-il pas en une réduction croissante des faits et des lois à quelques vérités de plus en plus universelles [3]) ?

Cependant dans l'*ordre intellectuel humain*, il n'y a pas de vérité première unique. Notre activité représentative [4]) « peut émaner de trois sources : identité, causalité, idéalité... Une chose peut se représenter elle-même : représentation d'identité. Une cause peut représenter ses effets : représentation de causalité. Un être, substance

1) *Ibid.*, ch. IV, n. 38.
2) *Ibid.*, n. 39, 40 et 41.
3) Voir le reste du chapitre.
4) *Fil. fund.*, ch. XI, n. 112. Voir aussi les ch. XII et XIII.

ou accident, peut représenter un autre être, distinct de lui, ne relevant point de lui comme effet : représentation d'idéalité ». Cette dernière pourrait en quelque sorte se ramener à celle de causalité, étant donné qu'un esprit ne saurait avoir une idée des objets produits par autrui sans une communication intellectuelle de celui-ci. Il resterait alors, comme principe de représentation, la *causalité* et l'*identité* propre des êtres immatériels. Et on se demande : est-il possible de dériver d'un seul principe-source toutes les représentations dont l'intelligence humaine est capable ?

Il ne manque pas de philosophes qui l'ont essayé : tels les *panthéistes*, et notamment Fichte, dans leur philosophie du *moi* et leur conception de l'*identité universelle*. Mais le *moi*, essentiellement restreint aux faits subjectifs, est absolument impuissant à en sortir pour atteindre la réalité objective. Quand à la prétendue *identité universelle*, elle est en contradiction manifeste, non seulement avec la distinction primordiale du sujet connaissant et de l'objet connu, mais aussi avec la multiplicité des objets eux-mêmes, témoignée par l'expérience de la façon la plus évidente [1]).

Ce qui ruine définitivement toute prétention de réduire à l'unité la complexité des connaissances humaines, c'est la distinction fondamentale qui sépare les vérités de l'ordre *réel* et celles de l'ordre *idéal*. « Par vérités *idéales*, j'entends ces vérités qui expriment un rapport absolument nécessaire, abstraction faite de l'existence ». Telles sont les vérités mathématiques et métaphysiques, qu'exprime le verbe *être* pris copulativement : « ce qui pense existe ». « Je comprends, au contraire, parmi les vérités *réelles*, toutes celles qui supposent une proposition établissant un fait ». A cet ordre appartiennent les sciences naturelles, car elles supposent toutes quelque fait d'observation. Le verbe être, pris substantivement, y sert de moyen d'expression : je suis, j'existe [2]).

Or, étant donné le caractère hétérogène des réalités existantes, il est évident que nulle vérité réelle finie — l'infini échappant à notre intuition — ne peut être la source de toutes les autres. De même dans l'ordre purement *idéal*, les vérités géométriques ne sauraient jamais aboutir à des conclusions non géométriques, et vice versa : ces ordres sont totalement irréductibles. Il y a plus, les

1) Pour la conclusion de la *philosophie du moi* et de la théorie de l'*identité universelle*, voir les ch. VII, VIII et IX du même livre.

2) *Fil. fund.*, ch. VI, n. 65. A cette division correspond en un certain sens celle des *questions* logiques en questions sur l'*existence* et questions sur la *possibilité* et *nature* des choses. Voir *Logica*, livre III, ch. II, et *El Criterio*, ch. IV, V, VI. A leur simple *existence* s'ajoute parmi les vérités réelles, la *coexistence* et la *succession* d'autres faits dont le rapport avec les premiers constitue les *lois naturelles*.

faits de l'ordre réel demeurent stériles pour la science tant qu'ils ne sont pas fécondés par les principes de l'ordre idéal ; ceux-ci, à leur tour, ne sauraient dépasser la possibilité pure sans l'aide des constatations réelles [1].

Il faut donc conclure à la pluralité des premières *vérités-semences* de nos connaissances. Et la même conclusion s'impose quant à une prétendue *vérité-fondement* de toutes les autres.

Il s'agit de savoir, avant tout, s'il existe un *premier principe* de nos connaissaaces [2], c'est-à-dire une vérité absolument primitive et indémontrable qui soit nécessaire à toutes les autres et à laquelle on pourrait ramener quiconque la nierait ou la mettrait en doute.

A ce sujet [3], voici les trois principes sur lesquels les écoles se sont partagées : celui de Descartes : *je pense, donc j'existe ;* — le principe de contradiction invoqué surtout par Kant : *il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps ;* — et celui qu'on nomme principe des cartésiens : *ce qui est contenu dans l'idée claire et distincte d'une chose se peut affirmer de cette chose* ou plus brièvement « ce qui est évident est vrai ». — « Le principe de Descartes est l'énonciation d'un simple fait de *conscience ;* le principe de *contradiction* est une vérité connue par l'évidence ; celui des cartésiens est l'affirmation de la légitimité du criterium de l'*évidence* même ».

Or, une analyse attentive nous fera voir d'abord que ces trois principes, loin de s'exclure, se complètent et même s'impliquent réciproquement dans leurs énoncés. Ainsi, le principe de *conscience*, énoncé par Descartes [4], tout en débutant par la constatation intuitive d'un simple fait de conscience, le décompose ensuite par l'analyse dans les deux notions de « penser » et d' « être », liées par la proposition générale « ce qui pense existe ». — Le principe de *contradiction* [5], à son tour, qui semble affirmer une vérité de portée générale, s'applique ensuite aux cas particuliers où le verbe « être » est pris substantivement. — Quant au principe d'*évidence* [6], il faut avouer, sans crainte du paradoxe, qu'il ne peut être à son tour évident, étant donné que l'*évidence* et la *vérité* sont deux qualités hétérogènes dont aucune ne contient l'autre et partant ne peut lui être liée par une simple analyse.

Mais, tout en s'impliquant mutuellement, il est certain que ces

1) Cfr. les ch. VI et XIV du livre I de la *Fil. fund.*, et le ch. XIII, n. 192 de l'*Ideologia*.
2) *Fil. fund.*, ch. XXII, n. 223.
3) *Ibid.*, ch. XVI, n. 161 et 162.
4) *Ibid.*, ch. XVII à XX.
5) *Ibid.*, ch. XXI.
6) *Ibid.*, ch. XXII.

trois principes reflètent des aspects partiels et irréductibles de la vérité connaissable, aussi nécessaires l'un que l'autre à l'édification d'une connaissance intégrale. Le principe de *conscience* est à la base des vérités *réelles* [1]) ; les vérités *idéales,* de leur côté, s'appuient sur le principe de *contradiction*, dont la légitimité est assurée par celui d'*évidence*. De là l'impossibilité de les fondre entre eux ou dans un principe suprême qui les contiendrait [2]).

En fonction de ce triple faisceau de principes fondamentaux s'organise le système des *critères* de certitude.

Le critère du *sens intime* ou de la conscience [3]), en y comprenant tout ce qui affecte le moi humain, sert à discerner, d'une façon indiscutable, l'existence ou inexistence des faits particuliers et contingents de l'ordre réel. Il faut distinguer la conscience *directe* et *naturelle* de la conscience *réfléchie* et *philosophique* en vertu de laquelle l'intelligence revient sur elle-même pour contempler sa propre vie intérieure. L'emploi de ce critère, ne prétendant qu'à la réalité des faits purement subjectifs, ne crée aucune difficulté spéciale.

Le critère de l'*évidence* nous assure de la vérité des propositions nécessaires et universelles de l'ordre idéal. Or, « l'évidence est de deux sortes : immédiate et médiate ». Insistons un peu sur la première, propre aux *axiomes*, dont la seconde n'est au fond qu'un cas complexe [4]). « Il y a deux choses dans l'évidence : intuition pure de l'idée et décomposition de cette idée en parties ; sorte d'analyse accompagnée de la perception des rapports que ces parties ou idées nouvelles ont entre elles ». Etant donné, par exemple, l'intuition d'un triangle ; « l'évidence se produit lorsque, décomposant l'idée triangle, et considérant dans cette idée celle de figure en général, les idées particulières de côté, de nombre trois, l'esprit les trouve contenues dans l'idée primitive. La perception claire de l'ensemble, voilà l'évidence ». Donc « l'évidence immédiate est la perception de l'identité entre diverses idées que la force analytique de l'entendement avait séparées » [5]). Le caractère fondamental de l'évidence, exprimé dans un jugement de l'ordre idéal, n'est donc point la *synthèse* ou l'union de deux idées différentes, mais l'in-

1) Cependant la *conscience* ne suffirait pas pour dériver d'un fait perçu ses rapports de *coexistence* et *succession* avec d'autres faits non perçus, rapports dont la découverte constitue l'objet des sciences naturelles. Leur procédé d'investigation se trouve condensé par Balmès dans le ch. VI de *El criterio.*

2) Voir tous les chapitres précités.

3) *Ibid.*, ch. XXIII.

4) Voir, à propos du raisonnement, le ch. XXVIII.

5) *Ibid.*, ch. XXIV, n. 239 et 241. Voir aussi le reste du chapitre.

clusion de l'attribut dans l'idée du sujet, c'est-à-dire une véritable *analyse* d'idées identiques : le caractère de nécessité et d'universalité n'en est qu'un simple corollaire. Seuls les jugements particuliers et contingents d'ordre réel peuvent être *synthétiques* et relèvent du critérium expérimental de la conscience : telle l'attribution à l'idée de corps de celle de pesanteur qui n'y est point comprise [1]. L'erreur de la critique de Kant gît précisément dans la méconnaissance de cette distinction fondamentale [2].

Mais voici une grosse difficulté, inhérente à l'emploi de ce critérium d'évidence. « Le sens intime nous certifie que certaines choses nous *paraissent* d'une certaine manière. Mais *sont*-elles, en réalité, ce qu'elles nous paraissent ? Comment le savons-nous ? Comment sommes-nous certains de la conformité de l'objet avec l'idée » qui cependant constitue l'essence même de la vérité réfléchie ? La transition du sujet à l'objet, ou de l'apparence subjective à la réalité objective, voilà le nœud gordien de la philosophie fondamentale [3]. Cette question de l'objectivité des idées revient à « demander le pourquoi de la légitimité du critérium de l'évidence, s'enquérir de la raison de cette proposition « ce qui est évident est vrai » [4]. Nous touchons ainsi au point obscur de la philosophie critique. « Il est impossible à l'homme de nier ce qui est évident, et toutefois, je ne crois pas qu'il puisse donner une preuve logique de la vérité du critérium de l'évidence » [5].

On pourrait sans doute alléguer en sa faveur une preuve indirecte, tirée de la valeur incontestable que nous reconnaissons tous, sceptiques et dogmatistes, aux témoignages de la *conscience*. « Vous savez que vous pensez, que vous sentez, qu'il vous semble telle ou telle chose ? Le pouvez-vous prouver ? Non. Vous cédez au fait ; vous cédez à la nécessité qui vous force à *croire* que vous pensez, que vous sentez, qu'il vous *semble*. Or, dans le rapport de l'objet avec l'idée, n'y a-t-il point pareillement nécessité ? C'est la nécessité qui vous force à *croire* que l'objet qui vous *paraît* de telle ou telle manière *est* en réalité de cette manière. Dans les deux cas, nécessité absolue. Est-il sage, est-il philosophique d'établir une différence si grande entre des choses qui n'en ont aucune ? » Car, il ne faut pas le dissimuler, « enlever aux idées leur valeur objec-

1) Cfr. les chapitre XXVI et XXVII.

2) Le chapitre XXIX critique d'après ces idées la célèbre division des jugements dans la philosophie kantienne.

3) *Fil. fund.*, livre I, ch. XXV, n. 247.

4) *Ibid.*, ch. XXIV, n. 245.

5) *Ibid.*, ch. XXV, n. 250.

tive, les réduire à l'état de phénomènes purement subjectifs, résister à cette voix impérieuse qui nous force à reconnaître la correspondance entre le *moi* et l'objet qu'il atteint, c'est ruiner la conscience même » [1]). Qu'est-ce, en effet, que la conscience, sinon une certaine correspondance des faits présents et actuels avec d'autres passés et disparus dans l'identité d'un *moi ?* Si la certitude exige la présence immédiate de son objet dans l'esprit, en dehors de laquelle il n'y aurait place que pour le doute ou la négation, quelle peut être la valeur du *souvenir*, source et fondement de toute la vie de la conscience ?

Si maintenant on prétend creuser à fond le mystère de l'objectivité de nos idées, et en trouver une justification péremptoire, on se heurtera toujours à une difficulté infranchissable : l'inévidence du principe même d'évidence [2]). Nous sommes forcément réduits à constater [3]) que « l'accord de l'évidence avec la réalité et, partant, la transition de l'idée à l'objet est un fait primitif de notre nature, une loi nécessaire de notre entendement, le fondement de toutes nos connaissances. Ce fondement repose sur Dieu lui-même qui a créé l'esprit de l'homme ; c'est en Dieu qu'il le faut chercher » [4]).

C'est Lui qui a imprimé dans notre nature l'*instinct intellectuel*, « cette inclination spontanée qui, dans la pratique de la vie, détermine la certitude indépendamment du témoignage de la conscience ou de l'évidence » [5]).

D'ailleurs, cet instinct intellectuel ne se borne pas à nous suggérer, en dépit de son inévidence, un assentiment inébranlable au principe d'évidence et, avec lui, aux jugements d'ordre idéal. Il s'étend aussi à quelques autres catégories de croyances qui ne sont pas absolument indémontrables, mais dont la nécessité pour la vie pratique exige l'affirmation spontanée, universelle et antérieure au raisonnement critique. Telles sont les vérités dites de *sens commun* [6]), qui établissent, en dehors de toute démonstration, l'existence objective du monde extérieur, la *constance* de ses lois et la valeur des témoignages de l'*autorité* humaine.

Du reste, il ne faut point s'étonner de trouver parfois dans la

1) *Ibid.*, n. 261 et 252. Cfr. le reste du chapitre qui développe cette doctrine.
2) Voir le chapitre déjà cité (ch. XXII), dont le n. 221 veut justifier cette proposition.
3) *Fil. fund.*, livre I, ch. XXV, n. 250.
4) En effet, Balmès, au ch. IX, cherche à développer cette idée comme seule interprétation raisonnable de la *science transcendantale.*
5) Voir le ch. XV au n. 155.
6) Voir le développement de ces idées dans le chapitre XXXII.

philosophie critique des régions obscures lorsqu'on les isole de la lumière projetée par d'autres sur l'ensemble organique de notre vie spirituelle. « Une philosophie qui ne considère l'homme que sous un seul aspect est une philosophie incomplète qui sera bientôt une fausse philosophie ; devenir exclusif, c'est se placer sur les bords de l'erreur. Cette observation est surtout vraie à propos de la certitude. Il est bon de soumettre à l'analyse les sources de la vérité, mais prenons garde que les détails ne nous cachent l'ensemble. » En réalité « il n'est pas de critère isolé ; ils s'appuient, se complètent les uns les autres et, chose remarquable, les vérités admises par l'humanité tout entière sont appuyées par tous les critères à la fois. »

« Cette doctrine arrache la philosophie au scepticisme; loin d'exclure l'examen, elle l'étend et le rend plus complet. Déclarons hautement son principal avantage : elle retient la pensée dans les régions du bon sens et ne fait point du philosophe un être à part. »

« Telle n'est point l'opinion de certains philosophes de notre temps. En étudiant les fondements de la science, ils croient nécessaire d'ébranler le monde. » « Pour moi, je ne prétends pas m'élever au-dessus de *tous* les hommes; je ne veux pas me mettre en lutte avec la nature ; si je ne puis être philosophe sans cesser d'être homme, j'abandonne la philosophie et je me range du côté de l'humanité. » [1])

II. — Considérations critiques sur l'ensemble du système.

Ces derniers mots résument l'attitude de Balmès en face du problème critique.

En réalité, il ne le pose même pas : il lui oppose une fin de non-recevoir au nom du fait indestructible de la certitude, condamnant d'avance à l'inanité tout effort qui tenterait de l'ébranler par la négation ou par le doute.

« Je pense, j'existe » : ces deux mots expriment l'indubitable réalité de tous les faits de conscience. Mais nos affirmations logiques ne se bornent pas aux faits de conscience : au delà de leur aspect subjectif, elles ont la prétention d'atteindre une *réalité* extérieure au moi pensant, une *idéalité* nécessaire et universelle qui en dépasse les traits particuliers et contingents. Seulement, cette transcendance objective est en elle-même et aussi dans sa signification un fait de conscience aussi indéniable que tous les faits subjectifs : ceux-ci

1) Ch. XXXIV du livre I de la *Filosofia fundamental.*

d'ailleurs, — tels ceux de mémoire et de réflexion — ne sont pas toujours à tel point immanents et actuels qu'ils ne relèvent d'une certaine objectivité. Pourquoi refuser à celles-là un assentiment que l'on doit accorder à ceux-ci ?

Cependant, malgré cette habile tactique du philosophe espagnol, de supprimer simplement le redoutable problème critériologique en l'inféodant à la psychologie, il est certain que, — provoqué par le développement psychique lui-même de l'esprit humain, — le problème se pose, qu'il s'est réellement posé en problème capital dans l'histoire de la philosophie, et que sa solution a été loin de satisfaire dans toutes les écoles aux exigences dogmatiques de la nature humaine.

Mais pourquoi aller si loin, quand nous trouvons consignés chez Balmès lui-même, avec un rare bonheur d'expression, les termes essentiels de la question débattue ?

La certitude est un fait *spontané* de la nature humaine. Mais celle-ci est douée d'une faculté non moins naturelle de *réflexion*, en vertu de laquelle elle doit contrôler les résultats de son activité directe. Quand ceux-ci ne dépassent pas ses propres bornes, la réflexion ne pourrait en altérer la physionomie : tel est le cas de la conscience témoignant ses propres faits subjectifs. Mais peut-on en dire autant quand elle affirme l'existence d'un monde extérieur au moi ou l'universelle et nécessaire vérité de tel théorème géométrique? Evidemment le *fait* de cette affirmation est aussi un fait de conscience ; de même en est-il de notre *penchant* irrésistible à y assentir. Mais le *contenu* objectif de cette affirmation est-il justifié aux yeux de la réflexion ? Tel est le problème qui subsiste, et que reconnaît implicitement Balmès lui-même quand, avouant l'inévidence du principe d'évidence, il invite le philosophe critique à fermer les yeux, à se cramponner à la nécessité psychologique d'un *instinct intellectuel.*

Si des *fondements* de la certitude, nous passons à en examiner les différentes *formes*, il nous faut reconnaître que Balmès a heureusement choisi son point de vue dans le procès de la pensée humaine. La division des affirmations en jugements d'ordre *réel* et d'ordre *idéal* ouvre en effet, à notre avis, les perspectives les plus fécondes pour la constitution d'une méthodologie judicieuse.

Mais il est permis de se demander si elle atteint, chez l'illustre penseur, tout le développement dont elle est susceptible et sans lequel on risque d'aboutir à une conception assez peu adéquate du savoir humain.

N'insistons pas sur la petite inexactitude — d'ailleurs rectifiée

parfois par Balmès lui-même — qu'implique l'attribution à l'ordre idéal des seuls rapports entre les objets, réservant pour l'ordre réel le fait absolu de leur existence. Il est en effet certain que nous pouvons affirmer aussi des rapports existentiels entre deux réalités, de même que concevoir et juger idéalement possible une essence simple et absolue. La distinction des jugements en *absolus* et *relatifs* ne coïncide point avec celle des jugements *réels* et *idéaux*.

Nous n'allons pas non plus discuter à fond l'interprétation, chère à Balmès, des vérités idéales, comme impliquant l'existence au moins hypothétique de leur sujet, et en tout cas sa réalisation ineffable dans la « Raison universelle » de Dieu.

Mais — et ceci est plus fondamental — il semblerait que, pour Balmès, seuls les théorèmes *mathématiques* et les principes *métaphysiques*, fruit d'une *analyse* du sujet, constitueraient les vérités *idéales*, alors que les vérités *réelles* comprendraient, avec les propositions *historiques*, toutes les lois *synthétiques* constitutives des *sciences naturelles*.

N'y aurait-il pas une équivoque latente dans cette conception des jugements *analytiques* comme de simples mises en relief par le prédicat d'une note appartenant à la complexité du sujet ?

Quand je dis « le triangle est un polygone », j'énonce parfaitement dans le prédicat une note constitutive du sujet. Il peut se faire que je ne considère dans celui-ci qu'un simple *mot* dont le prédicat exprime le sens total ou partiel : il s'agit alors d'une simple *définition* verbale, où le verbe « être » équivaut au verbe « signifier ». Mais si le sujet « triangle » est pris dans sa « supposition formelle », c'est-à-dire désignant immédiatement son idée propre, le prédicat « polygone » étant une de ses notes constitutives et essentielles, n'en peut être qu'une répétition partielle et partant identique à son tout. Une analyse semblable nous aidera sans doute à éclaircir nos idées ; mais au point de vue logique, elle est vouée à la stérilité. C'est justement ce que Kant reprochait à cette sorte de propositions.

Si, au contraire, j'affirme que « le triangle équivaut à deux angles droits », ou que « deux lignes parallèles ne se rencontrent jamais », le prédicat exprime certainement quelque chose d'inhérent au sujet, non plus comme une *note* constitutive de son essence et de sa définition, mais comme une *propriété* qui en découle nécessairement et dont le lien logique avec la première nous est montré par une intuition fructueuse. C'est ainsi que se fonde l'édifice des sciences mathématiques pures.

A côté s'élève l'ensemble des *sciences naturelles*, que Balmès

semble parfois vouloir ranger parmi les vérités contingentes d'ordre réel.

Cependant, il serait aisé de montrer que le caractère expérimental, avec les constatations de fait qu'il comporte, ne constitue dans les sciences naturelles que la *méthode*, le *procédé* de recherche. Une fois les lois obtenues, le *contenu* de celles-ci présente une nécessité et une universalité qui, pour être d'un autre genre que celle des sciences mathématiques, n'en est pas moins différente de la simple réalité positive des affirmations historiques : elle peut et doit se ranger parmi les propositions d'ordre *idéal*.

L'objet propre des sciences naturelles est constitué par les rapports uniformes de coexistence et de succession ou de causalité entre des réalités *qualitatives*. Même quand il y entre des données quantitatives, ce n'est jamais, comme pour les mathématiques, à titre de quantité indifférenciée et relative, mais plutôt absolument déterminée dans une catégorie dimensionnelle. Les exemples apportés par Balmès lui-même le prouvent suffisamment.

Mais, par contre, quand il s'agit des méthodes par lesquelles les sciences naturelles s'établissent, l'appel à l'ordre réel s'impose. Balmès s'en rend très bien compte, quand il base sur la constance et la régularité des phénomènes de la nature — c'est-à-dire sur l'expérience fécondée par l'application d'un calcul de probabilités — tout jugement porté sur leur coexistence ou leur succession, et même l'affirmation d'une réalité cosmologique extérieure à notre conscience. Seulement, pour avoir trop restreint le champ des propositions idéales, il est obligé ici de recourir encore une fois au critère de *sens commun*. Celui-ci fondera indistinctement tout ce qui échappe au témoignage de la conscience et aux démonstrations de l'évidence idéale : même, nous l'avons vu, la vérité objective de celle-ci.

Une intégration supérieure de ses propres orientations critériologiques aurait peut-être permis à Balmès d'unir l'ordre des vérités idéales *mathématiques* à celui des vérités idéales *métaphysiques*. Les idées *quantitatives* d'étendue et de nombre ne peuvent nous conduire à celle d'une réalité *ontologique* transcendante aux phénomènes. C'est pourquoi Balmès la prend d'emblée au sein de la conscience spontanée, sans même essayer de la justifier ou de la contrôler par la critique. Ce n'est que plus tard, lorsqu'il parvient à préciser son caractère substantiel et causal, qu'il fait appel à l'expérience des coexistences et des successions phénoménales régulières et constantes. A notre avis, c'est précisément l'exclusion préalable des concomitances accidentelles — faite par l'application du calcul des

probabilités au contenu expérimental — qui seule peut légitimer l'affirmation d'une réalité substantielle, et d'une finalité *qualitative* immanente, source des uniformités que l'expérience constate et que l'on ne peut expliquer par le seul aspect *quantitatif* des phénomènes.

Quant aux théories qu'il professe au sujet des deux grandes catégories de réalités, l'*univers matériel* et la *conscience*, on constatera, non sans quelque étonnement sans doute, que Balmès a devancé certaines analyses des plus récentes. Rappelons les propriétés caractéristiques qu'il signale dans les phénomènes de la nature et de l'esprit et l'irréductible opposition qui les sépare. La *matière*, pour Balmès, est une source de *causalité* dont nous sentons passivement les manifestations, mais dont le secret nous échappera toujours. Nous ne concevons nettement qu'une seule propriété qui semble en constituer la note essentielle : l'*étendue* qui a pour corollaire le caractère *transitif* de toutes ses modifications. Par contre, la *conscience*, même dans ses états prétendus passifs, est essentiellement une activité perceptive *immanente* et que nous sentons *simple* et indivisible parmi l'innombrable variété de phénomènes qui en forment le contenu. Peut-on concevoir une base plus solide pour un système métaphysique qui aspire également à s'écarter des excès d'un *matérialisme* unilatéral et d'un *spiritualisme* idéaliste ?

Cependant Balmès n'ignore pas les relations évidentes de la matière et de l'esprit. Non seulement il les trouve en contact dans le phénomène élémentaire de la *sensation*, dont il fait la simple résultance psychique d'une action matérielle hétérogène, mais il constate et consigne avec une loyauté parfaite les corrélations psycho-physiologiques dont l'investigation, quelques années plus tard, devait atteindre un développement si prodigieux. Cependant, il ne semble pas être arrivé à une conception rigoureusement une de la personne humaine : sa théorie métaphysique de l'homme paraît toujours imprégnée d'un certain *dualisme*, expliquant les rapports entre l'esprit et le corps par une espèce d'influence efficiente, dont toutefois il nous serait impossible de nous faire une idée claire et distincte.

Au-dessus de la réalité mobile et contingente — spirituelle et matérielle — Balmès place l'ineffable immutabilité de l'*Être nécessaire*, Dieu, dont il fait non seulement la source créatrice et ordonnatrice ainsi que le but dernier de l'Univers et de notre âme, mais encore le prototype éternel de nos idées universelles, fondement de leur possibilité intrinsèque et base définitive de leur vérité. Quoi qu'il en soit de la valeur critique de cette dernière conception, il est

indéniable qu'elle ouvre une perspective grandiose à l'esprit qui, harassé de préoccupations analytiques, éprouverait le besoin d'embrasser dans une intuition d'ensemble le monde des idées et celui des réalités.

Ce caractère *théologique* de la philosophie balmésienne, sa tendance constante à prendre la *conscience* comme point de départ de ses investigations, l'appel qu'il fait aux *inclinations* universelles de l'esprit, tout cela laisse assez deviner quelles influences historiques ont déterminé chez l'illustre penseur un certain éclectisme auquel, du reste, son intelligence, hospitalière à toute parcelle de vérité, ne pouvait que se prêter à merveille. Il est juste, toutefois, de remarquer que, parmi les maîtres de la pensée, dont il s'est assimilé l'esprit et la doctrine, une place privilégiée revient aux docteurs scolastiques et tout particulièrement à saint Thomas d'Aquin. Ses œuvres et ses idées semblent familières au philosophe espagnol. Il serait risqué de prétendre qu'il ait toujours su l'interpréter et le suivre fidèlement ; il est indéniable qu'il n'a pas rougi de s'inspirer de ses solutions, à une époque où le prestige de la philosophie scolastique était bien loin d'être ce qu'il est aujourd'hui. En ceci, comme en tant d'autres choses, Balmès a été un précurseur clairvoyant.

Mais au-dessus de toutes les préoccupations d'autorité, Balmès sut mettre l'originalité de son esprit merveilleusement lucide et équilibré. Il était hanté par la nécessité de redresser par un travail positif les égarements qu'il voyait se produire autour de lui et qu'il prévoyait pour l'avenir, dans la grande marche de l'humanité vers l'Idéal définitif du Vrai et du Bien. « Malgré le trouble des temps, — écrivait-il dans l'avant-propos de sa *Filosofia fundamental* — il s'opère dans mon pays un développement intellectuel dont on connaîtra plus tard la portée. Il faut empêcher des sophismes que la mode a propagés de s'établir un jour comme principes. Seules, des études fortes et bien dirigées peuvent prévenir ce malheur. Réprimer ne serait pas assez aujourd'hui ; étouffons le mal sous l'abondance du bien. »

Les craintes de Balmès se réalisent sous nos yeux. En est-il de même de la restauration grandiose par laquelle il espérait combattre les dangers imminents ? Puisse l'Espagne actuelle, à l'occasion du premier centenaire de son éminent philosophe, retenir de son œuvre intellectuelle l'esprit clairvoyant et vigoureux qui l'anime et s'inspirer de sa bienfaisante influence pour conjurer la crise qui la menace !

JUAN ZARAGÜETA.

Madrid.

COMPTES RENDUS.

Leslie J. Walker, S. J., M. A., *Theories of Knowledge. Absolutism, Pragmatism, Realism*, pp. xxxix-696. — London, Longmans, Green and C°, 1910. Prix : 9 sh.

Il est rare qu'un recenseur ait le plaisir de n'avoir que du bien à dire de l'ouvrage dont il s'occupe, ce sera mon cas cependant. S'il fallait articuler une critique, on songerait aux proportions apparemment excessives d'un ouvrage qui a pour objet trois systèmes épistémologiques, dont deux sont spécialement anglais et récents. Elles sembleraient telles sans doute à un lecteur peu averti, mais pour examiner et pour comparer ces systèmes, il fallait bien les traiter avec quelque détail et avec les nécessaires références. A ce point de vue, on ne pourra faire aucun reproche à M. Walker. Sans se laisser démonter par le luxe d'images qu'il rencontre dans le réalisme de M. Bradley ou dans le pragmatisme anglo-américain, il a su présenter ces doctrines avec une exactitude scrupuleuse et, pour une large part, dans les expressions mêmes de leurs représentants les plus officiels. Ajoutons qu'il les critique le plus impartialement du monde. Sans doute faut-il attribuer autant à la sagesse de son jugement qu'à sa grande érudition, la note exceptionnelle, « distinction for special merit », que l'ouvrage obtint à l'Université de Londres où il fut présenté comme thèse pour le grade de maître ès arts.

Ce livre prend place dans la collection bien connue *Stonyhurst Philosophical Series*, et il fera bonne figure parmi ces ouvrages qui ont tant fait pour propager en Angleterre les doctrines de saint Thomas. A la vérité, il ne s'agit point de suivre servilement le Maître de l'Ecole. Moins encore que les autres volumes de la collection, ce livre ressemble à un manuel. Comme le dit M. Michael Maher, dans la préface qu'il a écrite pour M. Walker : « True fidelity to the teaching of St. Thomas involves not the mere repetition or translation of the phrases or arguments of the great Scholastic

Doctor, but the evolution of his principles and their intelligent application to the problems raised by the advance of Science and the varied conditions of human life today ».

C'est là la fidélité que l'on demandera à M. Walker, et qu'on trouvera chez lui. D'une part, saint Thomas n'a pas traité *ex professo* ce sujet, il n'a pas formellement posé le problème épistémologique. D'autre part, M. Walker, quoique thomiste, est aussi parfaitement chez lui dans la *Kritik der reinen Vernunft*, dans *Appearance and Reality*, dans *Studies in Humanism*, dans *Metaphysics of Experience* — pour ne citer que les principaux — qu'il est chez lui dans la *Somme théologique*.

Son livre est donc vivant et actuel, non seulement pour ceux qui aiment à méditer les problèmes philosophiques en un latin exact quoique dur, mais aussi pour ceux qui préfèrent une rhétorique pleine d'images et de métaphores à la raideur syllogistique. Qu'on n'aille pas comprendre que M. Walker se laisse aller au style métaphorique, je songe ici aux auteurs qu'il cite. Il est lui-même avant tout exact, et on le voit mettre en lambeaux plus d'une de ces métaphores brillantes qu'on a si abondamment fait sonner à nos oreilles en ces derniers temps.

M. Walker est autant psychologue que logicien, et ceci lui permet de dénoncer les pièges, d'ordre psychologique, où sont allés donner les récents théoriciens de la vérité et de la connaissance. Son livre, qui est bien le meilleur exposé critique qui ait paru de ces questions en langue anglaise, traite successivement de la solution donnée au problème de la connaissance par l'absolutisme anglo-allemand, par le pragmatisme anglo-américain, et par le réalisme traditionnel. Il présente le réalisme complet et systématique d'Aristote et de saint Thomas comme la synthèse supérieure du pragmatisme et de l'absolutisme, et il met ainsi en lumière, bien justement, la part de vérité que contiennent les deux systèmes si brillamment soutenus à cette heure à Oxford. Pour lui, le réalisme thomiste est « the philosophy of common-sense », mais ce sens commun n'est pas seulement celui de la foule, il est aussi bien celui des esprits supérieurs. Les deux autres théories ont leur part de vérité, elles sont les fragments de l'arc dont le réalisme restitue la ligne parfaite. L'absolutisme absorbe presque entièrement la psychologie dans la métaphysique. Une conciliation pragmatiste des exigences rationalistes et du culte empiriste des faits est fondée sur des équivoques, elle n'est en somme possible que par le refus délibéré du pragmatisme de définir ses termes et de préciser le sens de ses positions.

Ce jugement est pesé et formulé avec pleine conscience comme le

résultat d'une longue enquête. Le réaliste se trouvera d'accord avec le pragmatiste sur beaucoup de points, en ce qui concerne les caractères et le développement de la vérité humaine ; il s'opposera à l'absolutiste en tant que celui-ci rejette ou seulement oublie ces mêmes choses. Mais néanmoins il tiendra que la vérité humaine, pour autant qu'elle est vérité, manifeste réellement les pensées de l'absolu exprimées par les faits concrets, et révèle réellement en partie cette vérité systématique et cohérente que l'absolutiste appellera idéale et le réaliste ontologique, mais que tous deux considèrent comme identique au fond à la réalité. Nous sommes ici au cœur de la question, et M. Walker y réunit triomphalement tous les fils de sa critique. Il conclut en ces mots : Whether, then, Realism is or is not a higher synthesis of Absolutism and Pragmatism, it is certain that Realism is the only philosophy which is self-consistent, and at the same time consistent with facts. And that it is possible seriously to offer Realism as a reconciliation of two positions so antagonistic as those of Pragmatism and Absolutism is itself a proof that Realism is not a static theory, devoid of life, incapable of development, *and always some hundreds of years behind the times.* The philosophy of Aristotle and Aquinas has developed and still contains the potentiality of future life ». Tous ceux qui ont su s'élever à l'intelligence exacte des mouvements d'aujourd'hui, adhéreront à ce jugement. « True fidelity to the teaching of St. Thomas involves... the evolution of his principles and their intelligent application to the problems raised by the advance of science and the varied conditions of human life today ». C'est cette fidélité que professent les tenants du mouvement néo-scolastique. Nous sommes heureux de compter M. Walker, le digne successeur des Maher et des Joyce, parmi ceux qui travaillent pour la même cause et dans le même esprit.

FRANCIS AVELING.

ALB. LANG, *Aphoristische Betrachtungen über das Kausalproblem. Grundlinien einer Theorie der Kausalität*, pp. 190. — Köln, Bachem, 1909.

Le Dr Alb. Lang commençait en 1904 la publication d'une étude développée du *Kausalproblem ;* un premier tome de plus de 500 pages est consacré à l'histoire de la causalité ; l'auteur réservait pour un second la solution des questions soulevées par le premier et l'exposé des idées péripatéticiennes qu'il professe. Ce second volume ne sera pas publié ; mais dans un ouvrage d'appa-

rence plus modeste, sous le titre de *Theorie der Kausalität*, l'auteur condense son point de vue.

La monographie du Dr Lang sur la causalité sera une des bonnes contributions à l'exposé de la métaphysique scolastique. Et pourrait-il en être autrement ? L'auteur l'a bien dit, « der Kausalgedanke ist der Lebensnerv der Wissenschaft, das Grundproblem der Metaphysik, die notwendige Voraussetzung der Gotteserkenntnis und somit *jeder idealen Weltanschauung* ». Autour de l'étude de la causalité gravite toute la philosophie. Dès lors, il est évident qu'on ne peut en tenter une étude un peu fouillée sans y mêler un système et sans avoir à se prononcer sur les lignes maîtresses de tous les autres. Aussi sont-elles nombreuses, les thèses scolastiques qu'au cours de son travail le Dr Lang touchera : fondements de la valeur de nos connaissances, théorie de l'intellect agent et patient, de la substance, de l'unité substantielle du composé humain, problème de l'action et la passion, et tous ces points, en se rangeant dans un cadre nouveau, en reçoivent une clarté inattendue. Signalons, par exemple, une remarque très judicieuse sur les ressemblances qu'il y a entre l'intellect agent des scolastiques et l'entendement dont, pour Kant, le propre est d'unifier, de synthétiser. Ce travail fournit ainsi sur la scolastique un coup d'œil d'ensemble, tout en sortant des cadres stéréotypés d'une ontologie.

Les diverses opinions philosophiques sont d'ailleurs résumées avec une rare aisance et une parfaite clarté ; les réfutations sont à la fois sobres et décisives ; plutôt que de donner une réponse insuffisante, l'auteur préférera avouer ingénument son ignorance ; les considérations sur le « comment » de la causation, l'action à distance, la liberté se terminent par un ignoramus. Aux dernières pages, l'auteur semble même porté à exagérer les difficultés ; il est certes excessif de dire que « le déterminisme a pris ces trois derniers siècles tant d'importance que l'indéterminisme est maintenant par le grand nombre considéré comme indéfendable ». Il ne nous paraît pas que, au point de vue psychologique, la liberté soit plus un mystère que l'action en général.

Cette étude ne se réclamera pas de considérations neuves, — peut-on encore en pareille matière en attendre? — Mais en montrant l'étendue du problème de la causalité, en indiquant tous ceux auxquels il touche, si elle ne résout pas les questions qu'elle soulève, au moins oriente-t-elle les études pour des recherches ultérieures.

L'auteur sépare l'étude du principe de causalité de celle de l'existence de causes efficientes. Le principe de causalité, d'après

lui, repose sur le principe de raison suffisante : je crois pouvoir affirmer, dit-il, que toute justification du principe de causalité est insuffisante quand elle ne repose pas sur le principe de raison suffisante. Celui-ci est indémontrable, il dépend de la nature de la pensée : « Denken heisst das Gedachte auf einen Grund zurückführen... So wäre die Frage beantwortet : wie beweisen wir dass das Kausalgesetz ein *a priori* gültig Denkgesetz ist ». Seulement cela ne donne-t-il pas à ce principe une tournure excessivement idéaliste ? A ce propos, l'auteur adopte volontiers le terme de jugement synthétique *a priori :* le jugement est en effet *a priori* dès qu'il ne dépend pas de l'expérience ; il est synthétique dès qu'il n'est pas réductible à l'identité, puisqu'il fait une synthèse de concepts différents ; pourquoi ne reconnaîtrions-nous donc pas au principe logique de causalité le caractère d'un jugement synthétique *a proiri.* Il importe pourtant de se rappeler que cette dernière expression s'est incorporée à la philosophie kantienne au point de la contenir tout entière en germe ; elle expose, à notre avis, à des ambiguïtés.

La valeur du principe établie, l'auteur procède à la preuve de l'existence de causes efficientes : « Eine empirische Tatsache, im Lichte des Satzes vom Grunde betrachtet, das ist das Fundament unserer Begründung des Kausalgesetzes » : tel est le procédé. Le fait empirique est repris à Maine de Biran ; c'est l'effort psychologique. La loi par laquelle on attribue aux mêmes effets les mêmes causes repose non sur l'association des idées, comme le prétend Hume, mais sur la finalité objective.

A ces points fondamentaux viennent se rattacher des réflexions sur le comment de la causation, l'action transitive, l'action à distance, l'action et la réaction, la loi de l'inertie et celle de la conservation de l'énergie ; nous sommes persuadés que ces données renferment des indications importantes pour l'étude métaphysique de la causalité : l'auteur les suggère plutôt qu'il ne les exploite.

On le voit, autant ce livre est de modeste volume, autant il est riche en doctrine et la limpidité de son style permettra, même au lecteur français, d'en tirer un aisé profit.

G. Simons.

Alfred William Benn, *The History of English Rationalism in the nineteenth century.* 2 vol. — London, Longmans, Green and C°.

Par rationalisme, M. Benn entend l'application de la critique rationnelle et négative aux croyances religieuses. Il en fait con-

naître, en ces deux gros volumes, les origines, l'évolution et les formes dans la pensée anglaise du siècle passé. La somme des matériaux ainsi mis en œuvre est considérable, et l'exposé abondant qui s'en trouve fait est, en général, d'une grande clarté. L'ouvrage est donc une mine de renseignements fort précieux. On aurait souhaité, chez l'auteur, plus d'impartialité ou même un effort dans ce sens. Car les hommes et les doctrines, qui entravèrent la marche du rationalisme, sont présentés sous un jour qui parfois est faux. Un peu moins de passion, un peu plus de justice eussent été de mise.

Je donnerai en exemple la conception que M. Benn se fait de la religion. Pour lui, la religion serait chose presque totalement irrationnelle. L'acte de foi se poserait sur des bases qui n'ont avec la démonstration rationnelle que des rapports extrêmement lointains. Il est fondé, en premier lieu, sur l'autorité. Mais l'autorité, en matière religieuse, n'est point l'autorité à laquelle on se fie dans les sciences. M. Benn voit entre elles la même différence qu'entre « un papier-monnaie convertible et un papier-monnaie qui ne le serait pas » (tome I, p. 25).

Deuxième fondement de la religion : le mysticisme, c'est-à-dire la confiance en une révélation que l'on situe dans un passé lointain.

Troisième fondement : le scepticisme : le croyant se rend bien compte, jusqu'à un certain point, du peu de solidité rationnelle de sa foi, mais il pense que toutes les autres affirmations qui pourraient se produire en la même matière n'ont pas une probabilité plus grande.

Enfin, la dernière base est l'*ophélisme*. Par ce vocable, M. Benn entend que nous admettons une proposition, non point à cause de sa certitude rationnelle, mais à raison de son utilité. Ainsi, l'on s'attache au dogme parce que sa négation devrait entraîner également la négation d'autres affirmations auxquelles on ne veut pas renoncer, car on ne sait pas où l'on s'arrêtera. De même, le dogme est lié, pour nous, à des émotions esthétiques ou à des souvenirs agréables, etc. Ne voulant y renoncer, nous renonçons à nier le dogme qui s'y trouve joint.

M. Benn se fait illusion s'il croit avoir renfermé dans ces formules la psychologie de l'acte de foi. On ne connaît bien et on ne comprend bien les phénomènes religieux que si on les a profondément éprouvés soi-même : il en est ainsi de toute réalité d'ordre psychologique, dont l'étude relève principalement — je ne dis pas exclusivement — de l'introspection. Au surplus, on ne pénètre

bien les choses religieuses que si on les aime, ou tout au moins si on tâche à les aimer. M. Benn ne l'a point cherché.

Ed. Janssens.

Joseph Fabre, *La pensée moderne. De Luther à Leibniz*, 563 pages. — Paris, Alcan, 1907. Prix : 8 fr.

M. Fabre a la démangeaison d'écrire. Hélas ! que ne parvient-il à y résister. Ou bien, s'il lui faut absolument mettre du noir sur du blanc, que ne dirige-t-il sa faconde vers d'autres sujets que l'histoire de la pensée philosophique et religieuse. Ce gros volume est un modèle du genre superficiel. Il est au surplus parfois inexact et souvent d'une hostilité haineuse et aveugle à l'égard du catholicisme. « Qu'ils apprennent au moins, disait Pascal, quelle est la religion qu'ils combattent avant que de la combattre »...

Citons quelques passages qui feront connaître à la fois la littérature, le sérieux et l'amour de la vérité de M. Fabre.

« Ce qui est le plus frappant c'est la rupture avec Rome d'ecclésiastiques éminents par leurs lumières, qui ont sacrifié de grandes situations à leur conviction... Tel... le grand géologue belge, professeur à l'Université de Gand, l'abbé Renard, qui quitta, lui aussi, sa robe de prêtre et prit congé de la Compagnie de Jésus, dont il était membre, par cette noble déclaration : « Un souffle nouveau, etc. »... « On l'insulta, on le persécuta » (pp. 119-120).

M. Fabre aurait bien fait de se renseigner en Belgique au sujet de l'abbé Renard : il se serait épargné bon nombre d'erreurs. Il est vrai, lorsque le catholicisme se trouve mis en cause, on n'est pas tenu à un contrôle sérieux des faits que l'on allègue... Quelques pages plus loin, Newman est classé parmi « les pseudo-catholiques » qui « sont au fond des protestants qui s'ignorent... » (p. 123).

Autre perle : « L'essence du catholicisme, comme le démontrait Bossuet à la suite de saint Vincent de Lérins et de saint Augustin, c'est l'immutabilité dans le dogme » (p. 123). M. Fabre a lu sans doute les *Commonitoria* avant de faire de saint Vincent de Lérins le théoricien de l'immutabilité du dogme.

Terminons par ce petit extrait qui n'est point de quelque gazette anticléricale, comme on pourrait le croire, mais bien du Fabre, et du plus pur : Les meilleures âmes « ne s'accommodent plus de ce christianisme emprisonné dans la geôle de Rome ; de cette Eglise commissionnée par l'Homme-Dieu ;... de cet automatisme du chapelet, des neuvaines, du rosaire, rappelant les pratiques du Thibet, où est le plus dévot celui qui fait le plus longuement tourner les moulins

à prière ; de ces ventes de bénédictions, de ces débits d'eau claire, de cette exploitation de vieux os qui agenouille les fidèles devant les soixante doigts de saint Jean-Baptiste, les dix-huit bras de saint Jacques, les six mamelles de sainte Agathe... » (p. 147). Une exploitation de vieux os qui agenouille devant des mamelles : voilà qui s'appelle écrire.

Ed. Janssens.

Giovanni Gentile, *Giordano Bruno nella storia della cultura.* — Milano-Palermo-Napoli, Remo Sandron, 1907.

L'auteur étudie spécialement dans G. Bruno sa conception religieuse et l'attitude que celle-ci lui fit adopter, à Genève et à Wittemberg à l'égard de la Réforme, à Venise et à Rome à l'égard du Catholicisme, lorsqu'il comparut devant le St-Office. Pour Bruno, les religions constituent un domaine absolument distinct de la philosophie. Toutes sont de valeur équivalente : elles sont de l'ordre politique et le citoyen doit se soumettre à la religion de son pays. Mais en tant que philosophe, l'homme échappe à leur empire : alors il étudie le Dieu qui s'identifie avec la nature, et non plus le Dieu qui relève de la foi. Cette conception que Bruno se fait des religions cadre avec son panthéisme, d'un côté, et explique, d'un autre côté, son adhésion extérieure au catholicisme : sa pensée philosophique ne s'y trouve en rien engagée. Mais dès qu'on exige de lui un consentement interne à un système déterminé de dogmes, il refuse de s'incliner. Cette fois la religion envahit un domaine qui, selon Bruno, lui est étranger.

E. J.

Harald Höffding, *Histoire de la philosophie moderne.* Traduit de l'allemand par P. Bordier. 2 vol. 2me édit., 1908. Bibliothèque de philosophie contemporaine. — Paris, Alcan.

Pour l'auteur, le but de l'histoire de la philosophie est de faire connaître aux lecteurs ce que c'est que la philosophie : « Comme nous apprenons à connaître un homme à sa biographie, ainsi nous devons pouvoir connaître une science à son histoire » (*Introduction*, tome I, p. 1).

« L'histoire de la philosophie traite les tentatives faites par certains penseurs pour discuter les problèmes derniers de la connaissance et de la vie. Le résultat le plus important sera dès lors de mettre en lumière la nature des problèmes dont s'occupe la philosophie, la manière dont ces problèmes sont posés à des époques

différentes et les raisons qui déterminent les diverses façons de poser ces problèmes et les essais de solutions » (p. 1).

Il y a ainsi quatre problèmes philosophiques : Le problème de la connaissance qu'il appelle le problème logique ; le problème de l'existence qu'il appelle le problème cosmologique ; le problème de l'estimation des valeurs (le problème éthico-religieux) ; enfin le problème de la conscience (le problème psychologique).

On les aborde et on les résout sous l'influence de trois facteurs dont devra tenir compte l'historien de la philosophie. C'est tout d'abord l' « équation personnelle » du philosophe, c'est-à-dire sa personnalité, sa psychologie intime ; c'est ensuite le milieu historique et scientifique où naît un système ; c'est enfin la plus ou moins grande cohérence logique entre les doctrines que professe un philosophe.

On voit quels seront les traits caractéristiques de l'ouvrage. L'*Histoire de la philosophie moderne* n'est pas une suite d'exposés objectifs et systématiques des doctrines philosophiques qui ont vu le jour durant cette période de l'histoire. Elle s'attache, à propos de chaque époque ou de chaque pays, à caractériser les tendances générales qu'elle apprécie et compare, à faire connaître ensuite, tout en les critiquant, les principaux systèmes qui s'y rattachent. L'exposé accorde « une importance particulière au facteur personnel et aux rapports avec les sciences expérimentales, ainsi qu'à la signification historique des faits philosophiques,... il donne le pas à la manière dont les problèmes sont posés, sur la manière dont ils sont résolus » (*Introduction*, tome I, p. 5).

La manière dont M. Höffding fait connaître les systèmes philosophiques permet de fort bien se rendre compte de la personnalité d'un philosophe ainsi que des idées maîtresses qu'il a professées. Citons, entre autres, un exposé très complet du système de Kant, qui a fait d'ailleurs l'objet d'une étude spéciale de notre auteur, parue sous le titre : *La continuité dans l'évolution philosophique de Kant* (Arch. für Gesch. der Philosophie, t. VII). Plus de cent pages du tome II sont consacrées à ce philosophe, et leur lecture fait saisir nettement les diverses étapes par lesquelles a passé l'esprit de Kant et les différents aspects de son système.

Une importante partie de ce même tome est consacrée à l'exposé du positivisme. Il s'arrête, comme d'ailleurs celui des autres systèmes, vers les années 1880. L'auteur, on le sait, a consacré un livre spécial à l'examen des principaux philosophes contemporains

(*Philosophes contemporains*. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Alcan, 1908).

Nous ne dirons point que l'œuvre soit exempte de défauts. Le jugement que porte M. Höffding au début du premier chapitre du tome I sur la philosophie scolastique, les comparaisons qu'il fait au cours de l'ouvrage entre les idées des philosophes modernes et les idées des philosophes du moyen âge, dénotent chez lui une ignorance des véritables doctrines de ces derniers penseurs. Bien qu'il appelle saint Thomas « un des plus grands esprits systématiques qui ait jamais paru », il paraît avoir appris à connaître son système et les autres systèmes scolastiques à travers les œuvres des philosophes modernes et surtout à travers les critiques qu'ils leur ont adressées.

De plus, les faits historiques ayant trait aux rapports de la religion et de la philosophie ne sont pas toujours exposés d'une manière bien impartiale, et on regrette de se heurter à certaines expressions qui seraient mieux à leur place dans un pamphlet anticlérical que dans un livre sérieux.

Ajoutons qu'il y a des réserves à faire sur la façon dont il caractérise ou dont il apprécie les tendances et les systèmes.

J. Lemaire.

Bernardino Varisco, *I Massimi Problemi*, 331 pages. — Milano, Libreria editrice Milanese, 1910. Prix : Lire 5.

Ce livre caractérise d'une façon remarquable les tendances de l'esprit philosophique en Italie à l'heure présente. Car, c'est comme tendance, mieux que comme pensée mûre, qu'il faut envisager la renaissance philosophique italienne qui se manifeste, depuis une dizaine d'années, par une littérature riche et florissante. Je ne veux pas dire que l'Italie n'a pas donné dans ces derniers temps un système philosophique nouveau, bien organisé dans sa structure intime, et qui soit le fruit d'une pensée ayant pris pleine conscience de soi. La *Filosofia dello spirito* de Benedetto Croce serait là pour me démentir. Mais c'est un fait, qu'en général on n'est pas arrivé à cette maturité d'esprit, qui exige une profonde compréhension de toute la philosophie ancienne et contemporaine.

Le nouvel ouvrage de M. Varisco exprime le sentiment de malaise qui tourmente la conscience italienne, opprimée jusqu'à ces dernières années par les lourdes théories et le positivisme grossier d'Ardigò, de Lombroso et de Morselli ; il vaut aussi comme effort pour s'en débarrasser. Il y a à peine cinq ou six ans, M. Varisco lui-même se

déclarait positiviste convaincu. Depuis ce temps on l'avait vu alimenter des revues plus ou moins idéalistes, tel le Rinnovamento de Milan. *I Massimi Problemi* se présente aujourd'hui comme la revision de sa première manière, et comme une élaboration nouvelle des idées philosophiques accumulées par trente ans de travail (page 240). Il est vrai, M. Varisco appelle sa crise un développement qui l'a conduit sur des questions fondamentales « *ad affermare il contrario di quanto aveva sostenuto prima* », (p. 239).

En effet, autrefois il avait formulé une conception mécaniste de la réalité, qui aboutissait, il l'avoue, au pur matérialisme ; et il lui paraissait que la philosophie n'avait pas de place pour la valeur morale. Maintenant la liberté et la valeur ne sont plus étrangères à sa conception métaphysique du monde. Autrefois, tout en repoussant la théorie agnostique, il avait admis l'existence de moments irrationnels dans la réalité. Maintenant il dit comprendre qu'aucun fait ne se produit en dehors de la raison, si l'on entend par raison la « razionalità universale ». Autrefois il avait fait profession d'empirisme. Maintenant il ne refuse pas, tout en faisant des réserves, le qualificatif d'idéaliste que M. Amendola — à tort, pourtant — lui décerne. Autrefois il ne pouvait concevoir la possibilité d'une philosophie, sinon comme *synthèse* des sciences. Maintenant il reconnaît que la philosophie est au-dessus des sciences dont elle fournit la théorie.

D'après ce volume, qu'un autre suivra bientôt, la nouvelle position de M. Varisco comporte une théorie de la connaissance et une théorie de la réalité.

M. Varisco analyse tout d'abord le sujet dans les différentes phases de son devenir : sensation, souvenir, sentiment, action, connaissance intellectuelle, autoconscience, valeur. Dans la sensation il distingue la chose en tant que sensible en elle-même, et en tant que actuellement sentie. Le sensible comme tel, n'est pas encore dans la conscience du sujet. On peut donc se demander : que savons-nous d'une chose qui est au delà de la conscience ? L'Auteur croit échapper à la difficulté en admettant avec Mach et Schuppe qu'il n'y a pas de distinction entre le physique et le psychique, et que, par conséquent, le sensible est un contenu de conscience en dehors de la conscience, dont il fait partie lors de son interférence avec l'activité du sujet. Si on lui demande la preuve de l'identité entre la chose en tant que sensible et en tant que renfermée dans la conscience, il répond en faisant appel à l'expérience. Réponse dont il peut se dispenser, pour la bonne raison que l'expérience n'aperçoit que la chose présente à la conscience.

Le sujet, qui est au commencement une monade avec un contenu minimal de conscience — M. Varisco ne craint pas de le définir comme unité d'inconscience, — est excité par le sensible qui interfère avec son activité initiale. C'est ainsi qu'il prend possession de la chose extérieure, et l'inclut en soi. Cette inclusion donne lieu au sentiment qui sollicite l'action. Mais la réalité n'est pas seulement sensible, elle a en soi un ordre rationnel immanent. C'est par une nouvelle inclusion que le sujet parvient à embrasser cet ordre. Elle constitue la connaissance rationnelle, à laquelle fait suite le jugement de valeur. Ainsi M. Varisco peut dire que tout l'univers est contenu implicitement dans l'inconscience du sujet.

Il est vraisemblable, dit l'Auteur, que le nombre des sujets potentiels ou latents est énorme ; on pourrait même croire que ce que nous appelons la matière brute, n'est au fond constitué que de multiples agrégats de ces monades (p. 181). Mais à ce propos aussi il a dû modifier son opinion d'autrefois. Car jadis il avait soutenu que le monde n'est qu'un ensemble de monades distinctes reliées entre elles par leur action et réaction mutuelle. Aujourd'hui il trouve que l'interférence entre l'action de plusieurs monades est inconcevable, si elles ne communiquent pas dans un élément commun. Il y a en somme deux choses à expliquer dans l'univers : l'unité et la multiplicité, ou encore, selon l'expression de l'auteur, la nécessité et la spontanéité. Les monades sont des centres de spontanéité ; l'être, l'élément commun, est principe d'unité et de nécessité. Voici comment il conçoit le multiple dans l'un. L'être qui n'est autre chose qu'être, est ce qui est absolument indéterminé, il n'est rien sans ses déterminations (p. 195). Hegel a tiré de ce principe sa théorie du devenir ; et Duns Scot l'avait énoncé par sa célèbre doctrine de l'*univocation de l'être*. Mais tandis que Duns Scot et Hegel n'avaient jamais songé à faire de cette abstraction vide le lien concret qui tient ensemble les différents moments de la réalité, M. Varisco se représente l'être comme un substrat dans lequel la monade est insérée. Son « être » rappelle de très près les vieilles conceptions du panthéisme naturaliste.

Dans son ensemble, la nouvelle métaphysique du savant professeur de l'Université de Rome conserve encore trop de traces de positivisme. Peut-être parviendra-t-il par un nouvel effort à s'en dépouiller! Il s'est mis courageusement en chemin. Mais au point où il en est, il faut bien le dire : *longa est via*.

B. Nardi.

René Gillouin, *Henri Bergson. Choix de textes avec étude du système philosophique.* 220 pages. — Paris, Denis Michaud, 168, Boulevard Saint-Germain. Prix 2 fr.

On peut distinguer dans l'œuvre philosophique de M. H. Bergson, une métaphysique de la liberté (Essai sur les données immédiates), une métaphysique de l'âme et de la matière (Matière et Mémoire) une métaphysique de la vie en général (Evolution créatrice). Le choix de textes que M. Gillouin nous présente correspond à cette division. Il est très apte à nous donner une idée nette du système bergsonien, pour autant du moins que l'inexprimable peut monter dans la conscience claire. La liberté nous y apparaît comme un rapport indéfinissable du moi concret à l'acte qu'il accomplit, rapport défiant l'analyse, parce que l'analyse ne décompose que les *choses*, tandis que la liberté est un *progrès*. On nous apprend qu'à condition de nous dégager des préjugés de l'action, nous verrons s'abaisser la barrière qui sépare étendue et pensée, matière et mémoire. « Enfin Aristote aurait eu tort d'imaginer les vies végétative, animale et humaine comme trois degrés d'une même tendance ». Il faudrait y voir plutôt « trois directions d'une activité divergente qui s'est scindée en grandissant ».

Après avoir étudié son système philosophique, M. Gillouin situe l'œuvre de Bergson dans le mouvement contemporain, et met en lumière la part d'originalité qu'elle renferme. Il professe d'ailleurs une admiration non dissimulée « pour le seul philosophe de premier ordre qu'aient eu la France depuis Descartes et l'Europe depuis Kant ».

C. Mathieu.

Paul Archambault, *Emile Boutroux. Choix de textes avec une étude de l'œuvre*, 220 pages. — Paris, Louis Michaud, 168, Boulevard Saint-Germain. Prix : 2 fr.

A l'encontre de M. Gillouin, M. Archambault estime « qu'une certaine réserve s'impose à qui parle d'un contemporain ». Son enthousiasme est plus contenu. Il dispose les textes de façon à nous mettre en contact avec M. Boutroux historien, critique, métaphysicien, théoricien de la morale et de la religion. Historien, M. Boutroux croit « à la réalité irréductible de l'individu » et cherche à saisir par quelles observations et quels raisonnements chaque auteur est arrivé à ses conclusions. Sa critique découvre que les lois et les concepts de la science sont autant de procédés moins imparfaits auxquels l'esprit, qui a besoin d'unité et de stabilité pour comprendre,

a recours afin de penser la réalité vivante et mouvante. Deux idées maîtresses dominent sa métaphysique : diversité qualitative et contingence. L'auteur de « Science et Religion » nous montre inné en tout homme le sentiment du devoir, chose essentiellement religieuse, et place ainsi à la racine de la vie humaine en tant qu'humaine la religion qui seule donne à notre être sa plénitude et sa richesse.

C. Mathieu.

Paul Gaultier, *La vraie Education*. Un vol. in-16, pp. xi-283. — Paris, Hachette, 1910. Prix : 3,50 fr.

Ce titre ne devrait pas faire croire que l'auteur prétende à l'infaillibilité, son but, dit-il, « est plus modeste et peut-être plus fécond. » Il oppose l'éducation véritable, — formation de l'esprit et du corps dans leur intégralité et leur harmonie — à l'instruction, confondue elle-même souvent avec un entassement de connaissances, et qui n'est qu'une partie de l'éducation.

Et d'abord pour le *corps*. On lira avec intérêt les mesures proposées pour développer à l'école et dans la famille, la santé et la vigueur corporelles, qui constituent au plus haut chef des possibilités d'action.

L'auteur s'occupe ensuite de la *sensibilité*, qu'il considère comme une faculté distincte et fondamentale. Il réclame le foyer familial comme condition normale de son développement ; c'est là qu'elle deviendra délicate et bien trempée. La culture religieuse, cet « énergique levain de moralité, franchissant les limites de la conscience même, pour modifier le subconscient », orientera définitivement la sensibilité vers le bien sous toutes ses formes.

L'éducation de l'*intelligence* se fait par l'instruction. « On oublie trop que le rôle de celle-ci est surtout de donner à l'esprit des cadres que la lecture et l'expérience rempliront. »

Vient enfin l'éducation du *vouloir*. En considérant la sensibilité comme une faculté indépendante on s'expose à des redites quand on passe à l'intelligence ou à la volonté. M. Gaultier semble n'avoir pu complètement éviter cet écueil.

L'auteur prône une discipline libérale : pas trop de règles pour ne pas étouffer l'initiative ; mais une fermeté inébranlable dans celles qu'on impose. C'est le moyen de concilier la liberté et l'obéissance. L'exercice de cette dernière est indispensable, à cause de l'inexpérience de l'enfant, et comme moyen de formation de la volonté. « En l'affranchissant de lui-même, l'obéissance initie l'enfant à une vie vraiment libre » (p. 204).

La volonté a besoin également de stimulants. On fera appel tour à tour à l'injonction, à la persuasion, à la récompense, à la punition. L'auteur rompt spirituellement une lance en faveur du châtiment corporel, qui, moyennant certaines conditions, ne peut avoir qu'un effet salutaire.

La volonté ne doit pas qu'être stimulée ; elle doit être fortifiée, devenir persévérante et tenace. A cet effet, il faut mettre de l'esprit de suite dans les programmes et dans l'enseignement lui-même, donner toujours une besogne faisable, inculquer l'horreur de toute perte de temps, habituer aux petits efforts.

La science morale enseignée et appliquée couronnera l'édifice de l'éducation. Pour être solidement étayée, la morale sera rattachée par la foi à un principe transcendant. « Sans la religion, la moralité risque de s'effondrer pour n'avoir pas été rattachée à l'absolu » (p. 271).

G. Ryckmans.

CHRONIQUE PHILOSOPHIQUE.

Décès. — Le 26 août est opinément décédé à sa résidence d'été de Chocorna, New Hampshire, le philosophe William James, né à New-York le 11 janvier 1842. Il avait occupé la chaire d'anatomie comparée et de physiologie à la Harvard Medical School de 1872-1880. A partir de 1880, il s'était consacré, à la même Université, à l'enseignement de la psychologie et de la philosophie. Il s'était retiré de l'enseignement en 1907. Il fit également en Angleterre des séries de conférences très écoutées.

W. James fut incontestablement l'un des maîtres de la psychologie contemporaine, on sait l'importance qu'a pris dans ces dernières années le mouvement pragmatiste dont il fut l'un des principaux initiateurs. C'est dire que son activité ne se cantonnait pas dans la psychologie pure. Il était certes l'une des personnalités philosophiques les plus marquantes de ce temps, et peut-être bien faut-il le considérer comme le plus grand philosophe qu'ait produit jusqu'ici le Nouveau Monde.

Citons la liste de ses ouvrages : *The Principles of Psychology*, 2 vol., New-York, Henry Holt, 1890 ; *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*, London, Longmans, Green and C°, 1897 ; *Human Immortality*, Boston, Houghton, Mifflin and C°, 1898 ; *Talks to Teachers on Psychology and to Students on some of Life's Ideals*, New-York, Henry Holt and C°, London, Longmans, Green and C°, 1899 ; *The Varieties of Religions Experience*, Gifford Lectures delivered at Edimburgh in 1901-02, London, Longmans, Green and C°, 1902 ; *A Pluralistic Universe*, Hibbert Lectures, 1908, London, Longmans, Green, 1909 ; *Pragmatism*, London, Longmans, Green and C°, 1908 ; *The Meaning of Truth*, London, Longmans, Green and C°, 1909 ; *Psychology : Briefer Course*, New-York, Henry Holt and C°, 1892.

Citons aussi quelques articles parmi les principaux qu'il ait publiés : *Humanism and Truth*, Mind, 1904 ; *Humanism and Truth once more*, Mind, 1905 ; *The Pragmatist Account of Truth and its Misunderstanders*, Philosophical Review, 1908 ; *G. Pa-*

pini and the Pragmatist Movement in Italy, J. Ph. Psy. and Sc. Meth., III, 3 ; *A Correction* (Discussion), J. Ph. Psy. and Sc. Meth., VII, 2, 10 ; *Bradley or Bergson?* J. Ph. Psy. and Sc. Meth., VII, 2, 10 ; *Mr. Pitkins Refutation of Radical Empiricism*, J. Ph. Psy. and Sc. Math., III, 26 ; *The Mad Absolute* (Discussion), J. Ph. Psy. and Sc. Meth., III, 24 ; *A Pragmatists Account of Knowledge*, Journal of Phil., 1909.

Ont paru en français : *L'expérience religieuse, Causeries pédagogiques, Théorie de l'Emotion* (Alcan) ; *Précis de Psychologie* (Rivière) ; *La philosophie de l'expérience* (Flammarion).

— M. le comte Domet de Vorges est décédé au château de Maussans le 17 août. Né en 1829, il avait passé la première partie de sa vie dans la carrière diplomatique. Il prit sa retraite en 1883 avec le titre de ministre plénipotentiaire et se consacra dès lors à la philosophie. Il fut l'un des premiers et des plus brillants ouvriers de la renaissance thomiste en France. Avec Mgr d'Hulst et M. Gardair il inaugura l'enseignement de la philosophie scolastique à l'Institut catholique de Paris, il fut le premier vice-président de la Sociéié de Saint Thomas. Nous eûmes plus d'une fois l'honneur de le compter parmi nos collaborateurs. Nos lecteurs se rappelleront ses articles : *L'objectivité de la connaissance intellectuelle d'après saint Thomas d'Aquin* (février 1896) ; *En quelle langue doit être enseignée la philosophie scolastique* (août 1903) ; *L'estimative* (novembre 1904) ; *Les manuscrits inédits de Maine de Biran* (novembre 1906). Ils voudront relire ces pages qui désormais ont la valeur d'un souvenir. Et si quelque mélancolie les prend à voir combien déjà notre mouvement, qui nous semble à nous-mêmes si jeune, est entré dans l'histoire, ils éprouveront, nous n'en doutons pas, une admiration émue à revivre le travail d'un homme qui, ayant derrière lui toute une carrière d'action, à l'heure où d'autres se reposent, a su aborder les problèmes les plus ardus avec une si mâle vigueur de pensée. Le comte Domet de Vorges était un pur thomiste, il était chez lui dans la pensée médiévale. On le trouvera bien caractérisé par notre ami M. Edgar Janssens dans l'article qu'il consacra (Revue Néo-Scolastique, novembre 1906, p. 447) à l'*Abrégé de Métaphysique* (2 vol., Paris, Lethielleux, 1906) où M. Domet de Vorges condense les résultats de ses méditations philosophiques. Citons encore, à côté de cet important ouvrage, son *Saint Anselme* (Paris, Alcan, 1901), puis *Les ressorts de la volonté et le libre arbitre* (Bloud, 1899), *Les certitudes de l'expérience* (Roger et Chernoviz, 1898), *La perception et la psychologie thomiste* (Roger et Chernoviz,

1893), *La philosophie thomiste pendant les années 1888-1898* (Paris, 1899). Il collabora à diverses revues et entre autres il publia de nombreux articles dans les Annales de philosophie chrétienne, et ces dernières années dans la Revue de philosophie à laquelle il donnait encore en janvier 1910 une note sur l'*Objet et la méthode de la psychologie*. Citons dans la même revue : *De Kant à saint Thomas* (juillet 1909), *Comment avons-nous l'idée d'objet ?* (novembre 1908), *Dieu infini* (décembre 1906), *L'abstraction scolastique* (mai 1904), *Considérations sur la* « Critique de la raison pure » (avril-juin 1903). Dans les Annales de Philosophie chrétienne mentionnons : *A propos des universaux* (1898), *La cellule et l'hérédité* (juin 1896), *Substance et phénomène* (juillet 1895), *Le mouvement au point de vue métaphysique* (mai 1895), *Cause efficiente et cause finale* (1899). Nous en omettons bien d'autres. Ces titres suffisent à donner une idée de l'activité multiple de ce noble vieillard. M. Domet de Vorges a témoigné à l'Institut de Philosophie, au moment de sa fondation, des encouragements sincères et des marques de profonde sympathie. Nous lui gardons un reconnaissant souvenir.

— Est décédé à Naples, à l'âge de 40 ans, le Dr Edoardo Calenda, professeur de philosophie au lycée Antonio Genovesi, auteur de divers traités de philosophie.

— Signalons encore le décès du R. P. Remer, S. J., ancien professeur à l'Université grégorienne de Rome, auteur d'une *Summa praelectionum philosophiae*.

Nominations. — M. le Dr Fröhlich, privatdozent de psychologie à Göttingen, s'est habilité à l'Université de Bonn pour la psychologie.

— M. le Prof. Cornelius est nommé professeur de philosophie à l'Académie des sciences sociales et commerciales de Frankfurt a. M.

— M. le Dr Schuppe, professeur de philosophie à l'Université de Greifswald, a pris sa retraite.

— M. le Prof. Meumann est nommé directeur du séminaire philosophique de l'Université de Leipzig.

— Le Dr A. K. Rogers de Butler College a été nommé professeur de philosophie à l'Université de Missouri comme successeur du Prof. A. O. Lovejoy.

— Le Dr Joseph A. Leighton, professeur de philosophie au Hobart College, va occuper la chaire de philosophie à l'Université de l'Etat d'Ohio, en remplacement du Prof. W. H. Scott qui se retire.

— Le Dr Mabel Clara Williams remplit les fonctions de professeur assistant de psychologie à l'Université d'Iowa.

— Le Dr Knight Dunlap a été promu professeur agrégé de psychologie à la Johns Hopkins University.

— Le Dr Eliott P. Frost, instructor en philosophie à l'Université de Princeton, a été appelé comme instructor en psychologie à l'Université de Yale.

— M. H. A. Overstreet, professeur agrégé de philosophie à l'Université de Californie a été élu professeur de philosophie au College of the City of New-Vork.

— Le Dr Arthur Holmes et le Dr E. M. Urban sont promus professeurs assistants de psychologie à l'Université de Pensylvanie.

— Le Prof. Pillsbury est nommé professeur de psychologie à l'Université de Michigan.

— Notre ami et collaborateur M. Juan Zaragüeta vient d'être nommé vice-recteur du Séminaire universitaire de Madrid.

Congrès. — On annonce à Paris pour novembre 1910 un Congrès international de psychologie expérimentale qui s'occupera de l'étude de tous les phénomènes qui se présentent dans les êtres vivants et qu'on ne peut complètement expliquer par les lois et forces de la nature actuellement connues. Pour éviter toute confusion, il eût mieux valu donner à cette réunion le nom de Congrès de recherches psychiques.

Fêtes. — Le centenaire du philosophe espagnol Jaime Balmès a été célébré par des fêtes grandioses dans sa ville natale, Vich en Catalogne, du 28 août au 12 septembre dernier. Des pierres commémoratives furent placées à la maison où naquit Balmès et à celle où il mourut. Des réjouissances populaires et des solennités religieuses et artistiques furent organisées au milieu d'un grand concours de monde et obtinrent un brillant succès. Du 7 au 12 s'est tenu un Congrès qui a compté 139 membres protecteurs et 1371 membres effectifs, parmi lesquels de nombreux étrangers. Les fêtes furent honorées de la présence de S. A. R. l'Infante Doña Isabel Francisca de Bourbon, du ministre de Grâce et de Justice, M. Ruiz y Valarino et d'un grand nombre d'évêques d'Espagne. L'Université de Louvain y était représentée par M. le professeur Forget, celle de Bonn par M. Rauschen, l'Institut catholique de Paris par le P. Lebreton. Parmi les travaux lus au Congrès, signalons une étude de M. Federico Dalmau sur Balmès philosophe. L'œuvre philosophique de Balmès fut encore considérée par MM. Luis

Urbano, Jaime Andren et Juan Zaraguëta. Tous les périodiques espagnols ont consacré, à cette occasion, de nombreux articles au grand penseur national. Mentionnons entre autres dans la Ciencia Tomista un article du P. del Prado, *Balmes y Santo Tomas*. Signalons aussi le numéro de septembre de la Reseña Eclesiastica, où nous trouvons étudiés les divers aspects de la philosophie de Balmès en une série d'articles : Juan Llado, *Noticias bibliograficas y bio-bibliograficas de Balmes ;* Enrique Pla y Denie, *Apologetica de Balmes en la filosofia y en la historia ;* Juan Zaragüeta, *Criteriologia de Balmes ;* Federico Dalmau, *La experimentacion en la psicologia de Balmes ;* Jose Carbo, *Balmes y la crisis de los sistemas morales ;* Jose Baranera, *Balmes sociologo y politico.* Le lecteur trouvera dans ce numéro même une belle étude d'ensemble consacrée à l'œuvre de Balmès par notre ami M. Zaraguëta, professeur à l'Académie universitaire de Madrid.

Enseignement. — Voici l'intitulé des cours de philosophie qui se donnent dans les Universités et établissements à enseignement universitaire de langue allemande pendant le semestre d'hiver 1910-1911.

Bâle, Duhm : Alttestamentliche Philosophie. — Heman : Geschichte der neueren Philosophie ; Geschichte der Pädagogik seit der Renaissance ; Pädagogisches Seminar. — Häberlin : Hauptprobleme der Erziehung.

Bamberg (Lyzeum), Haas : Empirische Psychologie ; Logik und Noëtik ; Geschichte der Philosophie.

Berlin, Runze : Probleme der Metaphysik ; Geschichte der Theorien über Willensfreiheit und Determinismus : Ueber Unsterblichkeit. — Kohler : Rechtsphilosophie und vergleichende Rechtswissenschaft. — Nicolaï : Gehirn und Seele. — Weber : Der Einfluss psychischer Vorgänge auf den Körper ; Praktische Uebungen in der Untersuchung physiologischer Begleiterscheinungen psychischer Vorgänge. — Erdmann : Logik ; Leib und Seele ; Philosophisches Seminar. — Foerster : Naturwissenschaftliche Erkenntnistheorie. — Riehl : Geschichte der Philosophie ; Einleitung in die Philosophie ; Uebungen, Spinoza ; Philosophisches Seminar. — Münsterberg : Angewandte Psychologie ; Idealistische Weltanschauung. — Lasson : Logik und Erkenntnistheorie ; Allgemeine Geschichte der Philosophie ; Glauben und Wissen. — Dessoir : Einleitung in die Philosophie ; Einführung in die Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft ; Hypnotismus und Spiritismus, nebst einer Theorie des Aberglaubens. — Simmel : Grundprobleme der Logik ; Philosophie des letzten Jahrhunderts ; Philosophische Uebungen. — E. Cassirer : Kritische Geschichte des Idealismus ; Die Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft ; Uebungen zur Geschichte

des Idealismus. — Döring : Allgemeine Geschichte der Philosophie. — Frischeisen-Köhler : Sprachphilosophie ; Philosophie der Aufklärung ; Psychologische Grundlagen der Erziehung. — Groethuysen : Rechtsphilosophische Probleme. — Misch : Die Philosophie der Gegenwart ; Philosophische Uebungen. — Rupp : Experimentelle Pädagogik ; Experimentelle Uebungen im psychologischen Institut ; Experimentelle Arbeiten im psychologischen Institut ; Colloquium über Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Experimentalpsychologie. — Spranger : Religionsphilosophie ; Philosophie der Geschichte ; Uebungen auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Pädagogik. — Thiele : Allgemeine Geschichte der Philosophie ; Kants Kritik der reinen Vernunft. — Vierkandt : Psychologie der Naturvölker. — Weinstein : Naturphilosophie.

Berlin (Handelshochschule). — Frischeisen-Köhler : Psychologie.

Bern, Lüdemann : Geschichte der alten Philosophie. — Lauterburg : Die Hauptsysteme der neueren Ethik. — Herbertz : Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts ; Geschichte der neueren Erfahrungsphilosophie seit Bacon ; Seminar ; Uebungen zu Berkeley. — Dürr : Systematische Philosophie ; Erkenntnistheorie ; Psychologie des Vorstellungslebens ; Pädagogik ; Wertlehre und Analyse der Erziehung ; Pestalozzi ; Seminarübungen über Lotzes Metaphysik. — Tumarkin : Geschichte des Philos. vom Ausgang des Altertums bis zum Ende des XVII. Jahrhunderts ; Grundprobleme der Noetik ; Seminar : Descartes.

Bonn, Englert : Philosophische Propädeutik der Theologie. — Bergbohm : Geschichte der Rechtsphilosophie. — Thomsen : Zurechnungsfähigkeit. — Bühler : Einleitung in die Philosophie ; Einführungskurs in die exp. Psychologie ; Psychologisches Kolloquium ; Exp.-psych. Arbeiten für Fortgeschrittene. — Dyroff : Psychologie ; Allgemeine Geschichie der Philosophie ; Seminar : Herbart. — Frost : Naturphilosophie. — Goetz : Philosoph.-propädeutisches Seminar. — Hammacher : Sozialphilosophie ; Uebungen zu Hegel. — Külpe : Geschichte d. neuesten Philos. ; Philos. Seminar ; Uebungen über moderne ästhet. Theorien ; Psycholog. Kolloquium ; Experimentelle psycholog. Arbeiten. — Verweyen : Nietzsche ; Erkenntnistheorie. — Wentscher : Logik und Erkenntnistheorie ; Pädagogik ; Goethes Welt- und Lebensanschauung ; Uebungen über Lotze.

Braunsberg (Lyzeum Hosianum), Switalski : Logik ; Ontologie ; Philosophische Uebungen (Aristoteles Metaphysik) : Pädagogische Uebungen. — Grunwald : Geschichte der neueren Pädagogik bis zur Gegenwart.

Breslau, Gretener : Rechtsphilosophie. — Strecker : Die Bedeutung der Naturwissenschaften für eine moderne Weltauffassung. — Kramer und Schröder : Medizinische Psychologie. — Baumgartner : Philosophisches Seminar : Uebungen zur Erkenntnistheorie ; Psychologie ; Geschichte der griechischen Philosophie. — Gercke : Quellenuntersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften. — Kühnemann : Einführung in die Philosophie : Kants System des Kritizismus

als Grundlegung und Enzyklopädie der Philosophie ; Goethes Faust als Ausdruck seiner Lebensanschauung ; Philosophisches Seminar : Uebungen über Kants Kritik der reinen Vernunft. — Stern : Psychologie des Jugendalters und Pädagogik ; Uebungen zur Psychologie des Jugendalters. — Hönigswald : Allgemeine Geschichte der Philosophie ; Die philosophischen Probleme der Biologie ; Uebungen zur Logik.

Cöln (Handelshochschule), Aschaffenburg : Psychologie des Kindesalters. — Külpe : Geschichte der Aesthetik. — Cuppers : Geschichte der Erziehung von Pestalozzi bis zur Gegenwart.

Cöthen (Polytechnikum), Kayser : Ethik und Aesthetik im praktischen Leben.

Czernowitz, Wojucki : Die Hauptsysteme und verschiedene philosophische Moralprinzipien. — Wahle : Geschichte der Philosophie des Mittelalters und der Renaissance.

Darmstadt (Technische Hochschule), Goldstein : Geschichte der Pädagogik ; Einleitung in die Philosophie. — Schrader : Entwicklung der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart ; Schiller als Philosoph ; Philosophische Uebungen.

Dillingen (Lyzeum), Scherer : Psychologie ; Logik und Noëtik ; Pädagogik.

Dresde (Technische Hochschule), Elsenhans : Geschichte der neuesten Philosophie nach Kant bis zur Gegenwart ; Einführung in die Philosophie ; Philosophisch-pädagogisches Seminar.

Erlangen, Hunziger : Uebungen über moderne Religionspsychologie. — Falckenberg : Geschichte der antiken Philosophie ; Uebungen über Aristoteles' Nikomachische Ethik. — Hansel : Psychologie ; Schopenhauer und Hegel ; Uebungen über Schopenhauers vierfache Wurzel. — Curtius : Aesthetik der antiken Kunst. — Leser : Einleitung in die Philosophie ; Rousseaus Philosophie und Pädagogik ; Haupttypen der Religionsphilosophie der Neuzeit ; Uebungen über Themata aus der Geschichte der Pädagogik.

Frankfurt a. M. (Akad. f. Soz. u. Handelswissenschaften), Cornelius : Materialismus und Idealismus ; Uebungen über Kants Kritik der reinen Vernunft. — Schumann : Psychologie : Sinneswahrnehmungen. — Koffka : Einführungskursus in die experimentelle Psychologie ; Psychologischer Experimentierkurs.

Giessen, Friedrich : Gerechtigkeitstheorien in der neueren Rechtsphilosophie. — Siebeck : Geschichte der Bildung und der Pädagogik seit dem Auftreten des Humanismus ; Grundzüge der Didaktik und Methodologie des Unterrichts ; Seminar : Kants Kritik der reinen Vernunft. — Groos : Moderne Weltanschauungen ; Anleitung zu psychologisch-statistischen Arbeiten. — Messer : Geschichte der neueren Philosophie von Kant einschl. bis zur Gegenwart ; Einführung in die experimentelle Pädagogik ; Seminar : Pädagogisch-psychologische Uebungen, — Kinkel : Kants Leben und Werke ; Ethik ; Lektüre von H. Cohens *Logik der reinen Erkenntnis*.

Goettingen, Titius : Dogmatische und religionsphilosophische Sys-

teme seit Kant; Untersuchungen über die Willensfreiheit. — Otto: Uebungen über Kants Religionsphilosophie. — Weber: Psychologie des Verbrechers; Medizin-Psychologie. — Baumann: Allgemeine Geschichte der Philosophie; Kolloquium über Philosophie. — G. E. Müller: Psychologie; Ausgewählte Kapitel der Psychologie; Experimentelle psychologische Arbeiten. — Husserl: Logik als Theorie der Erkenntnis; Grundprobleme der Phänomenologie; Philosophische Uebungen. — Peipers: Einführung in die Philosophie (Hauptprobleme der Logik und der Metaphysik); Geschichte der Religionsphilosophie seit Kant. — Nelson: Grundlagen der Metaphysik; Uebungen zur Einführung in die Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft. — Reinach: Kants Kritik der Vernunft; Rechtsphilosophische Uebungen,

Graz, Michelitsch: Geschichte der Philosophie; Erkenntnistheorie; Religionsphilosophie; Philosophisch-apologetische Uebungen; Philosophisch-apologetisches Seminar: Perihermeneias; Analytica posteriora. — Meinong: Allgemeine Werttheorie; Philosophisches Seminar. — Spitzer: Sinnespsychologie; Geschichte der Aesthetik vom 17. Jahrh. bis zur Gegenwart. — Martinak: Erziehungslehre; Philosophisches Seminar. — Witasek: Kursus der Psychologie; Philosophisches Seminar; Laboratorium für experimentelle Psychologie. — Benussi: Experimentelle Psychologie.

Greifswald, Stange: Religionsphilosophie. — Rehmke: Philosophie als Grundwissenschaft; Ethik; Uebungen über Psychologie; Anleitung zu philosophischen Arbeiten. — Schmekel: Aesthetik; Kant, Leben und Lehre; Geschichte der Psychologie.

Halle, Fleischmann: Besprechung von Rousseaus Contrat social. — Praechter: Platons Leben und Werke. — Menzer: Die Philosophie des 19. Jahrhunderts; Logik und Erkenntnistheorie; Philosophische Uebungen über Leibniz. — Krueger: Psychologie; Uebungen zur Völkerpsychologie. — Haecker: Tierpsychologie. — Fries: Pädagogische Uebungen. — Uphues: Philosophische Arbeiten; Erkenntniskritische Logik; Allgemeine Geschichte der Philosophie. — Medicus: Einleitung in die Philosophie; Geschichte der alten Philosophie; Philosophische Uebungen: Kants Kritik der Beweise für das Dasein Gottes in der Kritik der reinen Vernunft. — Bauch: Geschichte der neueren Philosophie von der Renaissance bis Kant; Uebungen über Descartes' Meditationen.

Hannover (Technische Hochschule), Lessing: Erste Einführung in die Philosophie von 500 vor Christo bis zur Gegenwart; Aesthetik des Theaters und modernen Dramas; Psychologie; Göthes Faust philosophisch interpretiert.

Innsbruck, Donat: Philosophisch-apologetisches Seminar. — Führich: Metaphyslca generalis; Ethik; Exercitationes scholasticae. — Hillebrand: Logik und Einleitung in die Erkenntnistheorie; Konversatorium über neuere Erscheinungen aus dem Gebiete der Psychologie. — Kastil: Geschichte der neueren Pädagogik; Ausgewählte metaphysische Fragen.

Jena, Eucken : Geschichte der mittleren und neueren Philosophie bis Kant ; Religionsphilosophie ; Uebersicht der Geschichte der neueren Pädagogik ; Philosophische Uebungen. — Liebmann : Psychologie ; Philosophische Besprechungen. — Rein : Grundzüge der empirischen Psychologie ; Allgemeine Pädagogik ; Pädagogisches Seminar mit praktischen Uebungen. — Dinger : Philosophie des Idealismus : systemat. und histor. Darstellung der idealistischen Systeme mit besonderer Berücksichtigung der Neuzeit ; Philosophisches Repetitorium. — Linke : Logik nebst den Hauptpunkten der Erkenntnistheorie. — Nohl : Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts ; Philosophische Besprechungen.

Kiel, Baumgarten : Probleme der modernen Pädagogik. — Deussen : Psychologie und System der Philosophie ; Seminar : Ausgewählte Stellen griechischer Philosophen ; Interpretation philosophischer Sanskrit-Texte. — Martius : Logik und Erkenntnislehre ; Seminar : Uebungen über Kants Kritik der praktischen Vernunft ; Psychologisches Seminar.

Königsberg, Dorner : Philosophie und Religion im 19. Jahrhundert. — Kohlrausch : Rechtsphilosophie. — Wünsch : Geschichte der antiken Weltanschauung. — Ach : Seminar : Kants Kritik der reinen Vernunft ; Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert ; Einführung in die Kinderpsychologie und experimentelle Pädagogik ; Experimentell-psychologische Arbeiten. — Goedeckemeyer : Philosophische Uebungen : Aristoteles' Metaphysik ; Geschichte der Pädagogik. — Kowalewski : Einleitung in die Philosophie.

Leipzig, Döllken : Kriminalpsychologie ; Zurechnungsfähigkeit. — Wundt : Geschichte der neuesten Philosophie von Kant bis zur Gegenwart ; Psychologisches Laboratorium. — Volkelt : Geschichte der griechischen Philosophie ; Aesthetik ; Philosophisches Seminar. — Meumann : Geschichte der Pädagogik ; Einleitung in die Philosophie ; Psychologisch-pädagogisches Seminar. — Barth : Die Philosophie Spinozas und seiner Zeit ; Pädagogische Probleme der Gegenwart ; Philosophisches Seminar. — Richter : Geschichte der neueren Philosophie von Descartes bis Kant. — Wirth : Erkenntnistheorie ; Psychologisches Laboratorium. — Lipps : Ethik ; Einführung in die Psychologie. — Dittrich : Allgemeine Psychologie ; Neuhochdeutsche Grammatik auf psychologischer Grundlage. — Brahn : Kinderpsychologie. — Klemm ; Psychologie ; Uebungen über Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung. — Rietschel : Geschichte der Pädagogik.

Leipzig (Handelshochschule). — Jungmann : Einführung in die Pädagogik und Methodik. — Wundt, Barth, Volkelt, Meumann, Lipps (voir ci-dessus).

Marburg, Cohen : Kants System ; Seminar : Uebungen über Kant. — Natorp : Geschichte der alten Philosophie ; Allgemeine Pädagogik ; Seminar : Uebungen zu Plato ; Uebungen zur Pädagogik. — Schwarz : Geschichte der neueren Philosophie ; Einführung in die experimentelle Psychologie mit Versuchen ; Der deutsche Neuidealismus (Fechner, Eucken). — Hartmann : Einführung in die Grundprobleme der Logik ; Seminar ; Lektüre und Besprechung zeitgenössiger Autoren zur Logik.

München, Eggersdorfer : Geschichte der Pädagogik ; Grundzüge der allgemeinen Pädagogik (Willenserziehung). — Specht : Einführungskurs zur experimentellen Psychologie ; Psycho-pathologische Uebungen in Anleitung a. Bergson's Mat. und Gedächtn. — von Hertling : Geschichte der Philosophie im Umriss. — Lipps : Psychologie ; Logik und Erkenntnislehre. — Güttler : Einleitung in die Philosophie ; Logik und Erkenntnislehre ; Geschichte der neueren Philosophie. — Cornelius : Logik und Erkenntnislehre ; Philosophische Uebungen zur Willenspsychologie ; Erkenntnistheoretisches Colloquium. — Schneider : Einführung in die Philosophie : Logik und Erkenntnistheorie ; Die modernen Weltanschauungen, Monismus und Dualismus ; Allgemeine Geschichte der Philosophie bis Kant ; Geschichte der Pädagogik. — von Aster : Geschichte der neueren Philosophie von Descartes bis Kant, mit einem Ueberblick über die Nachwirkungen der kantischen Philosophie bis zur Gegenwart. — Geiger : Platos Philosophie ; Uebungen zur Wundtschen Psychologie. — Fischer : Einleitung in die Philosophie und in die Geschichte mit Einschluss der philosophischen Strömungen der Gegenwart ; Aesthetische Uebungen : Grundfragen der Poetik. — Meyer : Geschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie ; Kant und sein Einfluss auf die Philosophie und das übrige Geistesleben im 19. Jahrh. ; Psychologie der Gegenwart ; Uebungen über die nikomachische Ethik des Aristoteles. — Strich : Die Beziehungen von Dichtkunst und Philosophie in der deutschen Literatur seit Herder.

Münster, Dörholt : Metaphysik ; Metaphysische Uebungen. — Spicker : Geschichte der Philosophie des Mittelalters und der Renaissance ; Konversationsphilosophie. — Becher : Logik ; Uebungen über Fechner. — Geyser : Psychologie ; Aristoteles, Thomas von Aquin und Kant ; Besprechung logischer Probleme. — Koppelmann : Logische und erkenntnistheoretische Uebungen im Anschluss an Hume's Untersuchung über den menschlichen Verstand. — Hielscher : Philosophie und Pädagogik in ihren gegenseitigen Beziehungen während der letzten hundert Jahre ; Uebungen zur Philosophie Kants.

Passau (Lyzeum), Schmöller : Hauptfragen der Ethik ; Deutsche Religionsphilosophie im 19. Jahrhundert.

Posen (Akademie), Focke : Metaphysik. — Lehmann : Geschichte der Erziehung und des Unterrichts im 18. und 19. Jahrh. ; Uebungen zur Einführung in die Philosophie ; Uebungen zur Einführung in die wissenschaftliche Pädagogik ; Weltanschauung und Aesthetik der klassischen deutschen Dichter, besonders Goethes.

Prag, Zaus : Propaedeutica philosophico-theologica ; Philosophisch-theologisches Seminar ; Marty : Praktische Philosophie ; Metaphysische Fragen ; Lektüre eines philosophischen Schriftstellers. — von Ehrenfels : Philosophische Propädeutik ; Philosophisches Seminar. — Kraus : Einführung in die theoretische und praktische Philosophie. — Eisenmaier : Sinnespsychologie. — Toischer ; Geschichte der Pädagogik ;

Methoden und Ergebnisse der experimentellen Pädagogik; Theoretische und praktische Uebungen.

Regensburg (Lyzeum), Schenz: Pädagogik. — Endres: Einleitung in die Philosophie, Psychologie, Logik und Noëtik.

St Gallen (Handelsakademie), Dr A. Zinglé: Alte und neue Theorien über die Entstehung der Welten. — Dr W. Nef: Einführung in die Philosophie: Grundfragen der Metaphysik.

Strassburg, Lang: System der Philosophie; Geschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie; Philosophisches Seminar. — Mayer: Religionsphilosophisches Konversatorium. — Ziegler: Empirische Psychologie; Aesthetik; Seminar: Hegel, Phänomenologie des Geistes. — Baeumker: Philosophie der neueren Zeit; Thomas von Aquino und seine Zeit; Seminar: Quellenübungen zur mittelalterlichen Philosophie; Kant, Kritik der reinen Vernunft; Psychologische Uebungen. — Baensch: Probleme der theoretischen Philosophie; Kants Kritik der reinen Vernunft; Moralphilosophische Uebungen. — Wundt: Geschichte der platonischen Philosophie; Die Vorbereitung des Christentums in der antiken Philosophie; Seminar: Descartes. — von der Pfordten: Völkerpsychologie; Goethe's Faust; Uebungen über die logischen Grundbegriffe.

Stuttgart (Technische Hochschule), Schrempf: Die Weltanschauung unserer Klassiker.

Wien (Technische Hochschule), Strunz: Psychologie und Methode der Naturforschung.

Wien, Seydl: Geschichte der philosophischen Terminologie; Geschichte und Theorie der Pädagogik; Philosophische Uebungen (Euckens Geistige Strömungen der Gegenwart. — Strisower: Geschichte der Rechtsphilosophie. — Kassowitz: Das psycho-physische Problem. — Holländer: Ueber medizinische Psychologie. — Jodl: Ethik; Schopenhauer und seine Philosophie. — Müllner: Praktische Philosophie; Geschichte der Philosophie des Mittelalters mit besonderer Rücksicht auf die Beziehungen von Dantes Divina Commedia zur mittelalterlichen Spekulation. — Höfler: Die Grundlagen der Erziehungs- und Unterrichtslehre in Psychologie, Logik und Ethik; Anleituug zum Mittelschulunterricht der philosophischen Propädeutik; Pädagogisches Seminar. — Stöhr: Kant und nach Kant. — Reich: Praktische Philosophie. — Jerusalem: Psychologie mit besonderer Rüchsicht auf die Aufgaben der Erziehung; Philosophische Uebungen: Descartes' Meditationen. — Kreibig: Psychologie des Empfindens und Wahrnehmens. — Reininger: Geschichte der griechischen Philosophie. — Gomperz: Die griechisch-römische Philosophie seit Aristoteles; Philosophische Uebungen. — Ewald: Einführung in die Philosophie; Philosophische Grundlegung der Psychologie; Schopenhauer und Nietzsche. — von Zimmermann: Religionsphilosophie

Zurich, Ragaz: Kants Religionsphilosophie. — Störring: Logik und allgemeine Methodenlehre; Psychologie; Psychologisches Praktikum; Psychologische Uebungen; Lektüre ästhetischer Schriften der

Gegenwart. — Freytag : Allgemeine Geschichte der Philosophie bis auf Kant ; Uebungen zu Nietzsche ; Geschichte der Pädagogik. — Wreschner : Psychologie ; Einführung in die experimentelle Psychologie mit Demonstrationem. — Eleutheropulos : Erkenntnistheorie ; Aesthetische Ansichten der Gegenwart ; Allgemeine Geschichte der Philosophie. — Schinz : Geschichte der neueren Philosophie von Kant bis zur Gegenwart.

— Une commission, composée des professeurs Masci, De Sarlo, Villa, Aducco et Patrizzi, avait à examiner la promotion à l'ordinariat de M. le Dr Kiesow, professeur extraordinaire de psychologie expérimentale à l'Université de Turin. La majorité de cette commission a été d'avis que la psychologie expérimentale, n'étant pas une science autonome, ne devait pas avoir une chaire universitaire indépendante.

Sociétés. — La discussion de la thèse de M. Perrin sur *Le mouvement brownien* a eu lieu le 3 mars à la Société française de philosophie. Ont pris part à cette discussion : MM. Brunschvicg, Couturat, Job, Lalande, Meyerson, Milhaud, Perrin.

Concours. — La *Kantgesellschaft* met au concours (son cinquième) la question suivante : *Le concept kantien de la vérité et son importance pour le problème épistémologique du temps présent.* Le premier prix est de 1500 Mark ; le second est de 1000 Mark. Renseignements chez M. le Dr Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstrasse, 48.

— Nous trouvons dans le programme du concours de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique pour l'année 1913 la question suivante : *On demande de nouvelles recherches sur le texte, la composition et le plan de la métaphysique d'Aristote.* Prix : médaille d'or de 800 fr.

Dans sa séance du 2 mai 1910, la Classe a prorogé de deux années la question suivante, qui a fait partie du programme pour 1910 : *Faire une étude critique des « Premiers principes » de Herbert Spencer, en tenant compte de l'application qu'il en a faite dans ses autres ouvrages.* Prix : 800 francs.

Revues. — La Revue de philosophie consacre à Darwin les numéros 9 et 10 de 1910. Voici les titres des articles de cet important fascicule :

A. Gemelli : Darwinisme et vitalisme. — A. Briot : Le problème de l'origine de la vie. — C. Torrend : Le transformisme dans les der-

niers échelons du règne végétal. — E. Wasmann : La vie psychique des animaux. — H. Colin : La mutation. — R. de Sinéty : Mimétisme et darwinisme. — M. Kollmann : Les facteurs de l'évolution. La sélection et l'influence du milieu. — R. D. : La loi biogénétique fondamentale. — J. Gérard : Evolution, Darwinisme, Vitalisme. Etat de la controverse en Angleterre. — J. Maritain : Le néo-vitalisme en Allemagne et le darwinisme.

Editions. — Nous avons déjà signalé l'intérêt des études de M. Masnovo sur les origines du néo-thomisme italien, parues dans la Rivista di Filosofia Neo-Scolastica (1910, nos 1, 4, 5, 7). D'après M. Masnovo, le Chanoine de Plaisance, Vincenzo Buzzetti (1777-1824), fut le maître du P. Sordi et par lui du P. Liberatore, et il faut le considérer comme un des premiers initiateurs de la renaissance thomiste italienne. Il était intéressant de publier le manuscrit, découvert par M. l'abbé Masnovo, de son texte de philosophie. La Rivista di Filosofia Neo-Scolastica compte en entreprendre l'édition complète et critique. L'impression commencera aussitôt que trois cents souscriptions seront parvenues à la Direction de la Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Via Maroncelli, 23, Milano (Italie), ou à M. l'abbé Amato Masnovo, Via Sta Brigida, 4, Parma (Italie). Le prix de l'ouvrage (un grand vol. de 850 pages à peu près) pour les souscripteurs est de 8 fr., payables au moment de la publication.

Ouvrages. — L'année 1911 verra le centenaire de la naissance du P. Joseph Kleutgen, S. J., qui fut, on le sait, en Allemagne un ardent ouvrier de la Renaissance thomiste. A cette occasion, le P. Lercher annonce la publication (chez Pustet) d'un travail sur sa vie et ses œuvres qui avait été commencé par feu M. J. Hertkens : *P. Joseph Kleutgen, S. J. Sein Leben und seine literarische Wirksamkeit.* Zum Säkulargedächtnis seiner Geburt (1811-1911) von Johann Hertkens bearbeitet und herausgegeben von Ludwig Lercher, S. J.

— M. B. Russel publie un volume de *Philosophical Essays* (Longmans).

— Vient de paraître une nouvelle traduction de l'*Art d'arriver au vrai de Balmès*, par M. Munec (Paris, Téqui).

— MM. Buriot et Luquet publient en traduction (Alcan), d'après la 4me édition allemande, *Les grands courants de la pensée contemporaine* de R. Eucken.

— M. Endres publie un beau volume sur saint Thomas d'Aquin

dans la collection Weltgeschichte in Karakterbildern (Mainz. Kirchheim).

— Mgr Deploige publie (Louvain. Institut Supérieur de Philosophie) un ouvrage intitulé *Le conflit de la Morale et de la Sociologie,* dont certains fragments ont paru dans cette revue.

— Le Père Mandonnet vient de publier en seconde édition son étude critique sur *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle* (tome VI de la collection Les Philosophes Belges. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie). La première édition fut un événement pour tous ceux qui s'occupent de l'histoire intellectuelle du moyen âge. Celle-ci offre des développements nouveaux, une mise au point de questions fondamentales. Avec le second volume (tome VII de la collection, 2e édition 1908) qui contient l'édition complète des textes de Siger, elle constitue une remarquable étude d'ensemble sur un des mouvements les plus intéressants du XIIIe siècle.

— Paraîtra prochainement le second fascicule des Travaux du laboratoire de Psychologie expérimentale de l'Université de Louvain. Il contient une étude de MM. A. Michotte et E. Prüm, intitulée : *Étude expérimentale sur le choix volontaire et ses antécédents immédiats.*

— 6 novembre 1910. —

LISTE DES ETUDIANTS ADMIS AUX GRADES ACADEMIQUES PAR L'INSTITUT SUPERIEUR DE PHILOSOPHE.

Session ordinaire des examens d'octobre 1910.

BACCALAURÉAT.

D'une manière satisfaisante : MM. Antoine Neut, de Bruges. — Henri Lesceux, de Quiévrain.

LICENCE.

Avec distinction : M. Edouard Barett, de Kingstown (Irlande).

D'une manière satisfaisante : MM. Albert Mortier, de Bruxelles. — Alexandre Oteski, de Matyzin (Pologne).

DOCTORAT.

Avec grande distinction : M. Clément Mathieu, de Hasparren (France).

Avec distinction : M. Emile Blanpain, de Waterloo.

D'une manière satisfaisante : M. Sylvain De Wannemaker, de Munte.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

— Annual Report of the board of regents of the Smithsonian Institution, 1908. Washington, Government Printing Office, 1909.

A. B. Sharpe, M. A. — Mysticism : its true nature and value with a translation of the « Mystical Theology » of Dionysius, and of the letters to Caius and Dorotheus (1, 2 and 5). London, Sands and Company, 1910.

P. A. Gemelli, O. F. M. — La lotta contro Lourdes. Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1911. — Lire 4.

— Lettre pastorale de Mgr Jean-Arthur Chollet, évêque de Verdun, sur la « Lumière surnaturelle ». Paris, Société St-Augustin, Desclée, De Brouwer et Cie, 1910.

Aloys Mueller. — Ueber den Begriff der Wahrheit der Erkenntnis. Sonderabd. a. d. Arch. f. syst. Philos. XVI. Bd. 3. Heft. 1910.

Aloys Mueller. — Der Entropiesatz und die Dauer der Weltprozesse. Sonderbabd. a. Natur und Offenbarung, 25. Bd., 1910.

Prof. Dr W. Switalski. — Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach William James. Eine erkenntniskritische Studie. Braunsberg, Benders' Buchhandlung, Hans Grimme, 1910. — 1 Mk.

Ks. Dr Fr. Gabryl. — Filosofia Przyrody. Krakow, G. Gebethner, 1910.

A. Seidel et I. Struyf, S. J. — La langue congolaise. Grammaire, vocabulaire systématique, phrases graduées et lectures. Paris, Jules Groos, 1910.

P. Gillet. — L'éducation du cœur. Bruges, Société Saint-Augustin, 1911. — 3,50 fr.

Joseph Bittremieux. — Apologetical questions. Louvain, J. Wouters-Ickx, 1910. — 2,50 fr.

Prof. Giorgio Del Vecchio. — Il fenomeno della guerra e l'idea della pace. Sassari, Prem. Stab. tip. ditta Giuseppe Dessi, 1909. — 2.50 L.

GIUSEPPE SAITTA. — La scolastica del secolo XVI e la politica dei Gesuiti. Torino, Fratelli Bocca, 1911. — Lire 4.

JUAN ZARAGÜETA. — Una interpretación psicológica de los fenómenos económicos. Madrid, imprenta de los hijos de M. G. Hernández, 1910.

JUAN ZARAGÜETA. — La universitad católica de Lovaina. Barcelona, Luis Gili, 1910.

JUAN ZARAGÜETA. — Modernas orientaciones de la psicología experimental. Madrid, Imp. del Asilo de Huérfanos, 1910.

— Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, Vol. X. Containing the Papers read before the Society during the Thirty-first Session, 1909-10. London, Williams and Norgate, 1910. — 10 s. 6 d.

M. MENÉNDEZ Y PELAYO. — Dos palabras sobre el centenario de Balmes. Vich, Imprenta G. Portavella, 1910.

Prof. JOSEPH DONAT, S. J. — Ontologia. Innsbruck, Felician Rauch, 1910. — M. 1.62.

Prof. JOSEPH DONAT, S. J. — Logica. Innsbruck, Felician Rauch, 1910. — M. 1.36.

Prof. JOSEPH DONAT, S. J. — Psychologia. Innsbruck, Felician Rauch, 1910. — M. 2.55.

E. JOYAU. — Epicure. Paris, Félix Alcan, 1910. — Fr. 5.

AUGUSTE HUMBERT. — Les origines de la théologie moderne. I. La renaissance de l'antiquité chrétienne (1450-1521). Paris, G. Gabalda et Cie, 1911. — 3.50 fr.

M. D. ROLAND-GOSSELIN, O. P. — La révolution cartésienne. Extrait de la Revue des Sc. philos. et théol., t. IV (1910), pp. 678-693. Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1910.

Dr JOSEPH KACHNIK. — Ethica catholica generalis. Olmütz, R. Promberger, 1910. — M. 11.

NIKOLAÏ MOELLER. — De Leibniz à Hegel. Un chapitre de l'histoire de la philosophie en Allemagne. Bruxelles, Bureaux de Durendal, 1910.

Rev. P. COFFEY. — The inductive sciences : an inquiry into some of their methods and postulates. Dublin, 1910 (Extr. of The Irish Ecclesiastical Record).

— 15 novembre 1910. —

TABLE DES MATIÈRES

POUR L'ANNÉE 1910.

I. C. Sentroul. — Kantisme et Métagéométrie . . 5
II. J. Lottin. — Le calcul des probabilités et les régularités statistiques 23
III. M. De Wulf. — Arnold Geulincx et le procès de la philosophie aristotélicienne au xviie siècle . . 53
IV. Clodius Piat. — La vie de l'intelligence . . . 165
V. Carmelo Scalia. — La philosophie de Karl Marx . 181
VI. L. Noël. — Les frontières de la logique . . . 211
VII. P. Mandonnet. — Roger Bacon et le Speculum Astronomiae (1277) 313
VIII. Clodius Piat. — La vie de l'intelligence *(suite)* . 336
IX. F. Palhoriès. — Le problème moral et la sociologie. 352
X. S. Deploige. — Morale thomiste et Science des mœurs 445
XI. P. Rousselot. — Métaphysique thomiste et critique de la connaissance 476
XII. F. Palhoriès. — La Morale et la Sociologie . . 510

VARIÉTÉS.

I. F. Palhoriès. — L'état actuel du rosminianisme en Italie 67
II. A. Gemelli. — L'œuvre scientifique et philosophique de César Lombroso 73
III. L. Noël. — Le mouvement néo-thomiste. . . 93
IV. R. Lemaire. — La logique du style gothique . . 234
V. A. Gemelli. — L'œuvre scientifique et philosophique de César Lombroso *(suite et fin)* . . . 245
VI. J.-L. Perrier. — Un centre néo-thomiste en Colombie. 256

VII. Fr. De Hovre. — La philosophie sociale de Benjamin Kidd 376
VIII. Juan Zaragüeta. — La philosophie de Jaime Balmès (1810-1848) 543

BULLETINS BIBLIOGRAPHIQUES.

I. D. Nys, J. Lemaire. — Bulletin de cosmologie. . 104
II. A. Mansion. — Bulletin d'histoire de la philosophie ancienne 261
III. M. De Wulf, A. Pelzer. — Bulletin d'histoire de philosophie médiévale 395

COMPTES RENDUS 133, 277, 418, 573
CHRONIQUE PHILOSOPHIQUE . . . 147, 290, 429, 588
OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION. 162, 311, 443, 603

TABLE DES OUVRAGES ANALYSÉS PENDANT L'ANNÉE 1910.

Dr Beyssens. Dualistische Teleologie als wijsgeerige theorie (L. Noël) . 97
Juan Zaragüeta, Introduccion general a la filosofia (L. Noël) . . . 101
Agostino Gemelli, O. M., L'enigma della vita e i nuovi orizzonti delle scienze biologiche (J. Van Mollé) 133
Charles Renouvier, Critique de la doctrine de Kant (C. Sentroul) . . 135
A. Keim, Helvetius, sa vie, son œuvre (J. N.) 136
R. Saitschik, Französische Skeptiker, Voltaire, Mérimée, Renan (J. N.). 137
Chanoine Brettes, L'homme et l'univers (D. Nys) 137
William James, Précis de psychologie (L. Noël) 142
Bertrando Spaventa, La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea (C. S.). 143
R. P. Gillet, Devoir et conscience (L. Noël) 144
J. Kachnik, Historia philosophiae (G. Wallerand) 145
J. Kachnik, Ethica socialis seu sociologia (G. Wallerand) . . . 145
G. Legrand, L'évolution des doctrines économiques au xixe siècle (L. N.) 146
Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Bd. I., 10. Aufl. (A. Mansion) 261
Zeller Wellmann, Die Philosophie der Griechen, III. T., I. Abt., 1. Hälfte, 4. Aufl. (A. Mansion) 262
Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 2. Aufl., I. Bd. (A. Mansion) 262
Auguste Diès, La définition de l'Être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon (A. Mansion) 263
Léon Robin, La théorie platonicienne de l'amour (A. Mansion) . . 264
Theodor Gomperz, Griechische Denker : Eine Geschichte der Antiken Philosophie, III. Bd. (A. Mansion) 265

Léon Robin, La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote (A. Mansion) 268
J. M. Watson, Aristotle's Criticisms of Plato (A. Mansion) . . . 270
Charles Werner, Aristote et l'idéalisme platonicien (A. Mansion) . . 271
R. D. Hicks, M. A., Aristotle. De Anima (A. Mansion) 273
A. E. Taylor, Aristotle on his Predecessors (A, Mansion) . . . 274
J. A. Smith et V. D. Ross, The Works of Aristotle. Vol. VIII. Metaphysica (A. Mansion) 275
Louis, Doctrines religieuses des philosophes grecs (A. Mansion) . . 275
Cl. Piat, La morale du bonheur (Pierre Harmignie) 277
L. Stein, Le sens de l'existence (L. Cordonnier) 278
Bouasse, Delbet, Durkheim, Giard, Job, Le Dantec, Lévy-Brühl, Monod, Painlevé, Picard, Ribot, Tannery, Thomas, De la méthode dans les sciences (M. D.) 280
G. Zuccante, Socrate (Carmelo Scalia) 281
F. W. Foerster, L'école et le caractère (G. Ryckmans) 284
Paul Carus, Philosophy as a science (G. L.) 286
E. von Cyon, Leib, Seele und Geist (E. B.) 287
Pedro Maria Carreno, Filosofia del derecho (Pierre Harmignie) . . 288
Giorgio del Vecchio, Il concetto della Natura e il principio del Diritto (Pierre Harmignie) 288
F. Leenhardt, L'évolution, doctrine de liberté (C. Mathieu) . . . 288
Carra de Vaux, La doctrine de l'Islam (A. N.). 288
Max Frischeisen-Köhler, Abriss der Geschichte der Philosophie von Chr. Joh. Deter (G. Wallerand) 289
Tredici, Breve corso di storia della filosofia (A. N.) 289
Cl. Baeumker, Die Europäische Philosophie des Mittelalters (M. De Wulf) 395
Grabmann, Die Geschichte der Scholastischen Methode, I.Bd. (M.De Wulf) 396
G. Robert, Les écoles pendant la première moitié du XIIe s. (M. De Wulf) 399
Aug. Daniels, Quellen, Beiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im XIII. Jahrh. (M. De Wulf) 402
Endres, Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft (M. De Wulf) . 403
B. Geyer, Die sententiae Divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule (M. De Wulf). 404
Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, de Berenger de Tours à saint Thomas d'Aquin (M. De Wulf) . . 405
P. Duhem, Du temps où la scolastique latine a connu la physique d'Aristote (M. De Wulf) 405
P. Mandonnet, Les écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin (M. De Wulf) 409
P. Mandonnet, Siger de Brabant, t. II (M. De Wulf) 408
Lutz, Die Psychologie Bonaventuras nach den Quellen dargestellt (M. De Wulf) 408
Cl. Baeumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrh. (M. De Wulf) 409
O. Keicher, Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie (M. De Wulf). 411
J. Lappe, Nicolaus von Autrecourt (M. De Wulf) 411
E. Van Steenberghe, Le De ignota litteratura de Jean Wenck de Herrenberg (M. De Wulf) 412

P. Duhem, Etudes sur Léonard de Vinci (M. De Wulf) 413
G. Dumesnil, Les conceptions philosophiques perdurables (C. Mathieu) . 418
J. V. De Groot, Denkers van onzen tijd : Spencer, Du Bois-Reymond, Pasteur, Brunetière, Newmann (Dr Fr. De Hovre) 419
Elie de Cyon, Dieu et science. Essais de psychologie des sciences (R. Feys) 42
Monsenhor C. Sentroul, Tratado de logica (Rombaut Selleslags) . . 424
J. Donat, S. J., Die Freiheit der Wissenschaft (G. Ryckmans). . . 426
Gaston Gaillard, Nobilismë (P. Christe) 428
J. Delvove, Rationalisme et tradition (E.) 428
Leslie J. Walker, S. J., M. A., Theories of Knowledge (Francis Aveling. 573
Alb. Lang, Aphoristische Betrachtungen über das Kausalproblem (G. Simons) 575
Alfred William Benn, The History of English Rationalism in the nineteenth century (Ed. Janssens) 577
Joseph Fabre, La pensée moderne. De Luther à Leibniz (Ed. Janssens) . 579
Giovanni Gentile, Giordano Bruno nella storia della cultura (E. J.) . 580
Harald Höffding, Histoire de la philosophie moderne (J. Lemaire) . 580
Bernardino Varisco, I massimi problemi (B. Nardi) 582
René Gillouin, Henri Bergson (C. Mathieu) 585
Paul Archambault, Emile Boutroux (C. Mathieu) 585
Paul Gaultier, La vraie éducation (G. Ryckmans) 586

Supplément à la Revue Néo-Scolastique de Philosophie, février 1911.

TABLE ONOMASTIQUE

DE L'ANNÉE 1910.

A

Abélard, 400-401, 403-404.
Abraham, 105-106.
Ach, 226, 303, 596.
Acri, 433.
Acus, 94.
Adams, 149, 291.
Adinoch, 166.
Adrien VI, 55.
Aducco, 599.
Alain de Lille, 62.
Albert de Saxe, 413-414.
Albert le Grand, 313-314, 319 323, 328-329, 332-333, 402, 412, 416-417.
Al Bitrogi, 412.
Albumasar, 318, 320, 327-329.
Alessandrini, 156.
Alexander, 294.
Alexandre, 494.
Alexandre de Halès, 402, 416.
Alfanus, 404.
Alfieri, 76, 250.
Alfred de Sereshel, 416.
Alhacen, 409.
Aliotta, 153, 307, 435.
Allievo, 71-72, 306.
Allo, 160.
Amatus de Salerne, 404.
Amendola, 68, 583.
Amoroso, 153.
Anderson, 149.
Andler, 154.
André, 306.
Andren, 592.
Angell, 293, 308.
Anselme, 94, 160, 396-397, 399, 401-402, 404, 589.
Antonini, 250.
Anzilotti, 433-434.
Appel, 296.
Archambault, 585.
Ardigo, 150, 433, 582.
Aristote, 6-7, 57, 59-61, 63, 65, 102-103, 136, 154, 253, 265-276, 278, 281, 284-285, 302-304, 306, 309, 318-319, 328, 330, 332, 384, 398 405-406, 408-410, 414-416, 418, 423 424, 434, 480-481, 509, 574-575, 593-594, 596-599.
Armani, 153.
Armand de Bruxelles, 412.
Arnauld, 61.
Arnold, 293.
Arrhenius, 433.
Artau, 432.
Aschaffenburg, 594.
Assagioli, 296.
Asturaro, 306.
Augustin, 155, 175, 398, 401-402, 408, 410, 506, 579.
Aveling, 573-575.
Avempace, 494.
Avenarius, 222.
Avendeath, 406.
Averroès, 434, 494.

B

Babeuf, 356.
Bacon, 155, 250, 301, 313, 319, 321-335, 596, 409-410, 417, 593.
Baconthorp, 396.
Baensch, 598.
Baer, 248.
Baeumker, 302, 395, 402, 409-410, 416, 598.
Bagley, 160.
Baglioni, 153, 431.
Bainvel, 160, 401.
Baird, 149, 291.
Bakewell, 151.
Baldwin, 219-220, 292, 308.
Balfour, 299.
Balmès, 154, 258-259, 310, 543-572, 591-592.
Balthasar, 299, 338-440.
Baluze, 406.
Barach, 416.
Baranera, 592.
Barany, 292.
Baratono, 306.
Barlow, 111.
Barnes, 150, 293-294.
Barrera, 260.
Barrès, 428.
Barth, 404, 596.

Barthelemy des Fiadoni, 406.
Barzellotti, 68, 152, 433.
Bastian, 133.
Battaglia, 247.
Bauch, 301, 430, 595.
Baudin, 142-143, 154, 213.
Baumann, 301, 595.
Baumgarten, 596.
Baumgartner, 300, 446, 593.
Baur, 417.
Bax, 493.
Bayet, 356, 358-360, 469-470, 532.
Bazaillas, 72, 150, 292.
Beare, 275.
Beaulavon, 150.
Beaunis, 435.
Becher, 304, 597.
Becker, 439.
Bell, 160.
Belot, 150, 515, 536-537.
Benedetti, 414.
Benn, 577-578.
Benoit, 403.
Bentham, 258, 383.
Benussi, 304, 595.
Benzoni, 152, 306, 433.
Berenger, 401, 405.
Bergbohm, 593.
Berger, 301.
Bergson, 151, 179, 292, 299, 431, 433, 476, 479, 490-491, 498, 585, 589, 597.
Bergstroem, 290.
Berguer, 306.
Beringer, 416.
Berkeley, 165, 303-304, 593.
Bernard, 411.
Bernard de Clairvaux, 404.
Bernard de Tours, 416.
Bernard Guidon, 406-407.
Bernatzik, 305.
Bernoulli, 26, 28-29, 31-38, 42 43, 47, 51.
Berthelot, 129, 357.
Bertier, 142-143, 213.
Bertillon, 39, 41.
Bertini, 68.
Bertrand, 33, 45-46.
Besse, 97.
Bethe, 302.
Beurlier, 72, 160, 401.
Beysens, 97.
Bianchi, 94.
Bienaymé, 37.
Billia, 69, 72, 306.
Billot, 479, 482.
Binet, 292, 435-436.
Blanc, 155.
Blaserna, 433.
Blayne, 294.
Bliss, 293.
Block, 41.
Blondel, 150, 299, 495, 502 505.
Bluntschli, 40.
Boèce, 396, 398, 401.
Boèce de Dacie, 315.
Bonatelli, 306.
Bonaventure, 96, 402, 408, 416.
Bonghi, 67.
Bonnucci, 431.
Boodin, 294.
Bordier, 580.
Bosanquet, 291.
Bosone, 71.
Bossuet, 579.
Bouasse, 280-281.
Bouglé, 150, 154, 379, 432.
Bouix, 159.
Bourdon, 435-436.
Boutroux, 282, 307, 423, 433-434, 538, 585.
Bovet, 284, 306, 435.
Bowne, 290.
Bradley, 217, 299, 573, 589.
Bradwardin, 396.
Brahn, 304, 596.
Brass, 96.
Breed, 291, 431.
Brettes, 137-140, 142.
Brewer, 327-328, 333, 412.
Bridges, 321, 324, 326.
Briot, 599.
Brissaud, 290.
Broca, 41.
Brognard, 542.
Brommer, 416.
Bruce, 151.
Brugia, 78, 89-91, 246-247.
Brunelli, 153.
Brunetière, 299, 383, 393, 419-420, 480.
Brunhes, 429.
Bruno, 143, 155, 580.
Brunschvicg, 150, 599.
Brusadelli, 94.
Buchez, 298.
Buchner, 151, 295.
Buechner, 76, 80-81.
Buehler, 150, 226, 292, 300, 593.
Bulliot, 154.
Bullough, 432.
Bureau, 352, 535.
Burger, 302.
Buriot, 600.
Burke, 133.
Burnet, 270.
Burnett, 293.
Burnham, 293.
Buzzetti, 600.

C

Caldas, 257.
Calderoni, 68, 296, 433-434.
Calenda, 590.
Calisse, 94.
Calkins, 293.
Caló, 152, 306, 433-434.
Cameron, 291.
Campanella, 143.
Canella, 93-94.
Canisius, 296.
Cannegieter, 157.
Cantecor, 526.
Cantoni, 68-69.
Carbo, 592.
Cardano, 79, 414.
Carducci, 250.
Carlyle, 428.
Caro, 258.
Carpenter, 296.
Carr, 293, 431-432.
Carra de Vaux, 288-289.
Carrasquilla, 258-259.
Carreño, 288.
Carus, 286.
Case, 430.
Cassirer, 300, 592.
Cattell, 308.

Cauchie, 438.
Cavazza, 433.
Caviglione, 71.
Cervesato, 431.
César, 250.
Cevolani, 94, 153.
Charaux, 295.
Charcot, 74.
Charles, 327-329, 332-334, 411.
Chiappelli, 68, 152, 433-434.
Chiovenda, 71.
Christ, 274-275.
Christe, 428.
Ciamician, 433.
Cicéron, 253, 593.
Claparède, 305.
Clarke, 248.
Clausius, 179.
Closson, 297, 440.
Cognetti de Martiis, 250.
Cohen, 225, 302, 594, 596.
Colaianni, 84 85, 247.
Cole, 293, 431
Coleridge, 155.
Colin, 600.
Colombain, 155.
Colozza, 307.
Colvin, 293.
Colzbue, 80.
Comte, 68, 80, 83, 154, 184. 250. 336. 343, 360, 376. 386, 418, 449, 451, 453, 466-469, 471-473, 492, 516.
Concha, 258.
Condorcet, 153.
Cook, 149, 293.
Conrad de Hirschau, 400.
Constantin l'Africain, 404.
Copernic, 66, 413, 415.
Cordonnier, 278-280.
Cornelius, 590, 597.
Cornelius a Lapide, 253.
Corti, 421.
Cosmas Alamannus, 416.
Costa-Ben-Luca, 416.
Cournot, 28-29, 36, 40, 434.
Couturat, 157, 599.
Credaro, 152, 306.
Crémieux, 110.
Crespi, 296.
Cristobal de Torres, 256-257.
Croce, 68, 160-161, 306, 310, 433-435, 582.
Cuervo, 259.
Cuppers, 300, 594.
Curie, 124-125.
Curtius, 594.

D

D'Alfonso, 153.
Dallemagne, 89.
Dalmau, 591-592.
Daniels, 401-402.
Dannemann, 300.
Dante, 250, 253, 305, 598.
Darbon, 434.
Darlu, 292, 432.
Darwin, 74, 79, 81, 377, 379-380, 422-423, 599.
Daudet, 308.
Dauriac, 150.
Davis, 429.
Dearborn, 293.
Debierne, 122.
de Bonald, 298.
de Cepeda, 298.
Deckx, 99.
De Decker, 64.
Defourny, 298, 388, 431, 437-440.
Defrenne, 359.
de Gaultier, 428.
De Ghellinck, 404.
De Groot, 98, 419, 436.
Dehove, 403
De Hovre, 376-394, 419-420.
de Iranzo, 432.
De Labadie, 157.
Delacroix, 154.
De Lantsheere, 474.
de Lapparent, 140.
De la Vallée Poussin, 288-289, 439.
Delbet, 288-281.
Delbos, 150-158.
Del Prado, 592.
Del Vecchio, 288.
Delvolvé, 150, 154, 428.
De Maday, 306.
de Maistre, 298.
De Maria, 307.
De Michelis, 433.
Démocrite, 59, 265-266.
Démosthène, 253.
Denifle, 404, 407.
Deploige, 94, 211, 298, 379, 431, 437-438, 440, 445-475, 601.
De Ram, 55.
D'Ercole, 152, 433-435.
de Sanctis, 80, 150, 432.
de Sarlo, 68, 71, 152, 306, 431-434, 599.
Descartes, 54, 60, 100, 143, 154, 175, 178-179, 213. 287, 289, 300-302, 304. 339, 348, 351, 422, 432, 502, 585, 593, 595-598.
de Sinéty, 600.
Despine, 91.
Dessoir, 299-300, 592.
Destrée, 297, 440.
Destutt de Tracy, 258.
Deter, 289.
De Thierry, 115.
Deussen, 302, 596.
Devaux, 290.
De Wulf, 53, 66, 94, 102, 161, 298, 395 416, 431, 438-440.
d'Hulst, 69, 369, 589.
Didier, 403.
Diels, 262.
Diès, 263-264.
Dinger, 301, 596.
Dittrich, 304, 596.
Doelken, 596.
Doerholt, 304, 597.
Doering, 593.
Domet de Vorges, 160, 401, 589-590.
Donat, 304, 403, 426, 428, 595.
Doodkorte, 98-100.
Dorner, 303, 596.
Draeseke, 160, 401.
Drerup, 302.
Driesch, 92, 150, 310.
Drill, 248.

Drouin, 432.
Du Bois-Reymond, 419.
Duerr, 303. 593.
Dufour, 155.
Dufourcq, 160, 401.
Dugas, 167. 171.
Duhem, 308. 323 324, 326-327, 351, 405-406, 412-415.
Duhm, 592.
Dumas, 129.
Dumesnil, 418.
Dunan, 537.
Dunlap, 293, 591.
Duns Scot, 396, 402, 405, 417, 479, 481, 484, 584
Dupréel, 267.
Duproix, 305.
Durand, 332.
Durantel, 155.
Durkheim, 150, 280-281, 361, 385, 393. 432-433, 445-446, 451-461, 464, 468-469, 471-473, 531, 536-537.
Dwelshauwers, 109, 150, 292.
Dyroff, 300, 593.

E

Eck, 300.
Edwards, 161, 295.
Eggersdorfer, 597.
Ehrenfels, 304.
Ehrle, 414, 416.
Eisenmeier, 305, 597.
Eleutheropulos, 303.
Elliot, 436.
Ellis, 151.
Elrington, 156.
Elsenhans, 152, 305, 594.
Emerson, 428.
Endres, 303, 403, 598, 600.
Engels, 183, 188-190, 203-204
Englert, 300 593.
Enriques, 152, 296, 433.
Epicure, 59.
Erdmann, 221-222, 299, 592.
Ermers, 98-99.
Ermoni, 429.
Espinas, 453, 468-471.
Eucken, 301, 393, 423, 433, 542, 596, 598 600.
Euclide, 15, 16, 18.
Eusebietti. 273.
Evellin, 291.
Ewald, 305, 598.
Ewer, 294.
Exner, 292.

F

Fabre, 529.
Faggi, 150, 307, 433.
Fahlbeck, 43-44.
Fajarnès, 430.
Falchi, 153.
Falckenberg, 303, 594.
Falk, 306.
Farinelli, 433-434.
Feber, 99.
Fechner, 300, 304, 596-597.
Federici, 307.
Felchlin. 416.
Ferrando, 296.
Ferrari, 150, 306, 432-434.
Ferrer, 293.
Ferri, 74, 79, 82-85, 91, 152, 246-247, 336, 361.
Ferrus, 90.
Feuerbach, 181, 183-191, 197-201, 203, 208.
Feys, 420-424.
Fiaccadori, 96-97.
Fichte, 301, 306.
Findlay, 127.
Finlay, 103.
Fiorentino. 144.
Fischer, 302, 597.
Fleischmann, 595.
Foa, 77.
Focke, 305. 597.
Foerster, 284-286, 303, 392-393. 592.
Fogazzaro, 72, 152.
Fonsegrive. 94.
Forget, 438 591.
Fornichi, 152, 433-434.
Foucher, 155.
Fouillée, 170-172, 352, 357, 362.
Fourier, 27-28, 155.
Fournière, 356, 359.
Fracker, 149.
France, 361.
Francotte. 248.
Franz. 150-151, 295.
Frazer, 452.
French. 294.
Frey. 90.
Freytag, 300, 430, 599.
Friedrich, 300, 594.
Fries. 595.
Frischeisen-Koehler, 289, 300, 593.
Froehlich, 430, 590.
Frost, 300, 431, 591, 593.
Fuerich, 595.
Fueter, 303.
Furry, 149, 151, 294.
Fustel de Coulanges, 388.

G

Gaillard, 428.
Gall, 90.
Galluppi, 67, 143.
Gandulphe, 405, 416.
Gardair, 295, 589.
Gardeil, 504-505.
Garofalo, 85, 87, 91.
Garrigou-Lagrange, 493, 499, 501, 505.
Gaspar, 432.
Gasset, 432.
Gault, 151. 294.
Gaultier, 586.
Gaunilon. 401-402.
Gauss, 14, 15 20, 21.
Gauthier, 434.
Gauthier de St-Victor, 404.
Gautier, 155.
Gavazzi, 70.
Gaylord. 294.
Geiger, 153, 292, 296, 302, 597.
Geiser, 401.
Gemelli, 73-93, 94-96, 133, 135, 245-255, 599.
Gennari, 307.
Gentile, 76-78. 80. 84, 133-134, 160, 187. 191-194, 196, 198, 205-208, 210, 307, 433-435, 580.
Gérard, 600.

Gérard d'Abbeville, 298, 417.
Gercke, 593.
Gerson, 320.
Geulinckx, 53-55, 57-58, 60-61, 63-66.
Geyer, 404, 597.
Geyser, 170, 295, 304.
Giard, 280-281.
Gilbert de la Porrée, 404-405.
Gilbertson, 149.
Gildermeister, 295.
Gilles de Rome, 402, 411.
Gillet, 144, 160, 273, 531.
Gillouin, 585.
Giner de los Rios, 432.
Gini, 433.
Gioberti, 67, 69, 71, 143.
Gladstone, 384.
Gleditsch, 125.
Gobet, 155.
Goblet d'Alviella, 154.
Goblot, 154.
Godefroid de Fontaines, 298.
Goedeckemeyer, 265, 303, 596.
Goerres, 298.
Goethe, 250, 300, 303, 383, 593-595, 597 598.
Goetz, 593.
Goldstein, 305, 594.
Gomperz, 157, 263, 265-267, 305, 598.
Gonzalez-Blanco, 432.
Goretti, 309.
Gori, 307.
Goudt, 61.
Gouraud, 26.
Gourd, 149, 271-272, 306.
Grabmann, 396-399.
Grand, 155.
Granier, 155.
Grauert, 324.
Gretener, 593.
Groethuysen, 593.
Groos, 301, 594.
Grunwald, 402, 593.
Guastalla, 68, 307, 433.
Gudberg, 122.
Guettler, 597.
Guillaume, 126.
Guillaume d'Auxerre, 402.
Guillaume de Conches, 405.
Guillaume de la Mare, 402.
Guillaume de Moerbeke, 319, 409, 412, 431.
Guillaume de Tocco, 407.
Guizot, 544.
Gundissalinus, 406.
Guyau, 277.

H

Haas, 303, 592.
Habrich, 295.
Hadelin, 412.
Haeberlin, 303, 592.
Haeckel, 79, 91-92, 387, 422-423
Haecker, 595.
Haggerty, 293.
Halévy, 150, 308.
Halkin, 154.
Haller, 253.
Hamilton, 169, 223, 338, 342, 350.
Hammacher, 300, 593.
Hammer-Jensen, 265.
Hancock, 294.
Harmignie, 277-278, 288.
Harnack, 305.
Harris, 148, 295.
Hartmann, 302, 596.
Hautcœur, 159.
Hayes, 293.
Haynes, 294.
Hebbel, 302.
Hegel, 68, 71, 143, 153-154, 181-185, 187-188, 190-192, 194-197, 201-203, 205, 250, 299, 301-303, 351, 492-493, 584, 593-594, 598.
Heinze, 261, 291.
Heitz, 399, 405.
Hellmann, 302.
Helmholtz, 130-131.
Helvetius, 136-137.
Heman, 303, 592.
Henderson, 149.
Henmon, 291.
Henri Bate, 412, 431.
Henri de Gand, 402, 414, 416.
Hensel, 303, 594.
Herbart, 144, 306, 593.
Herbertz, 300, 430, 593.
Herder, 155, 303, 597.
Hermann le Dalmate, 328.
Hernandez, 259.
Hersch, 305.
Hertkens, 600.
Hertwig, 92.
Hertz, 248.
Hervé de Nédellec, 417.
Hésiode, 263.
Hicks, 273-274, 432.
Hielscher, 304, 597.
Hildebrand, 46.
Hill, 150-151, 293.
Hillebrand, 153, 304, 595.
Hinman, 294.
Hinneberg, 395.
Hobbes, 193.
Hoeffding, 184, 580-582.
Hoefler, 305, 598.
Hoenigswald, 300, 594.
Hoffen, 298
Hoffmann, 292.
Hollaender, 598.
Hollands, 431.
Holmes, 591.
Hornbostel, 292.
Hornich, 295.
Hostinsky, 148.
Houzé, 248.
Howes, 293.
Hudson, 294.
Hughes de St-Cher, 407.
Hughes de St-Victor, 400, 404.
Hugo, 250.
Hume, 25, 100, 223, 303, 411, 577, 597.
Hunziger, 594.
Husserl, 222, 226-231, 233, 301, 595.
Hutchison-Stirling, 483.
Huxley, 79, 294, 380.
Hyde, 307.
Hylan, 293.

I

Iacoviello, 153.
Ibarra, 432.
Ibn-Bâdja, 494.
Ibn-Rochd, 434, 494.
Ibsen, 305.
Ide, 437-439.
Ihering, 456.
Imbert, 155.
Ingebos, 298.
Ingenieros, 248.
Itelson, 153.

J

Jacoby, 301.
Jacquart, 297, 440.
Jacquier, 440.
Jaia, 433.
James, 142-143, 151, 161, 179, 213, 299, 343, 347, 436, 588.
Jamin, 106.
Janssens, 154, 577-580, 589.
Jastrow, 149, 310.
Jaugey, 159.
Jean de Colonne, 406.
Jean d'Espagne, 328.
Jean de Verceil, 331.
Jean Garland, 405.
Jeanjean, 295.
Jean Wenck, 412.
Jefferson, 161.
Jérôme d'Ascoli, 331, 334.
Jerusalem, 307, 598.
Jespersen, 156.
Jessup, 127-128.
Joachim, 275.
Joachimsen, 302.
Job, 280-281, 599.
Jodl, 305, 598.
Joël, 303.
Johannes Aurelianensis, 319.
Johannes Varenacker, 55.
Johannes von Toledo, 324.
Johnson, 161.
Joly, 84.
Jones, 293.
Joubert, 488.
Joyce, 575.
Judd, 293.
Julia, 155.
Jungmann, 596.
Juvalta, 152, 433.

K

Kachnik, 145.
Kaisin, 438
Kant, 5-22, 68, 100, 135-136, 143-144, 154-155, 174, 209, 212, 223-224, 250, 300-306, 309, 343, 354, 368, 374, 418, 478, 481, 498, 500, 514, 576, 581, 585, 590, 593-599.
Karmin, 305.
Kassowitz 598.
Kastil, 304, 595.
Katzenellenbogen, 149.
Kauffmann, 114.
Kaufmann, 105-107, 109.
Kayser, 594.
Keicher, 411.
Keim, 136-137.
Kelvin, 118.
Keyser, 305.
Kidd, 376-379, 381-384, 386-388, 392-393.
Kiesow, 306, 599.
King, 294.
Kinkel, 301, 594.
Klemm, 304, 596.
Kleutgen, 600.
Kline, 294.
Knapp, 46-47.
Knudsen, 155.
Kobylecki, 308.
Koffka, 594.
Koffmann, 153.
Kohler, 592,
Kohlrausch, 596.
Kolde, 296.
Kollmann, 600.
Koppelmann, 304, 597.
Kotzebue, 253.
Kozlowski, 308.
Kowalewski, 303, 596.
Kraepelin, 302.
Krafft-Ebing, 90-91.
Kramer, 593.
Krantz, 262.
Kraus, 304, 597.
Krebs, 417.
Kreibig, 305, 598.
Kreidl, 153, 292.
Krueger, 149, 292, 304, 430, 595.
Krus, 296.
Kuehnemann, 300, 593.
Kuelpe, 224, 226, 300, 593-594.
Kuhlmann, 294.
Kuno Fischer, 225.

L

Labriola, 144, 184, 186-187, 190-191, 200-202, 208.
Lachelier, 72, 150, 158.
Lalande, 292, 599.
Lamarck, 422.
Lambrecht, 435.
Lamennais, 298.
Land, 53.
Landolt, 130.
Lang, 575-576, 598.
Langevin, 150, 433.
Lapie, 360.
Laplace, 25-28, 138.
La Place 111.
Lappe, 411.
Larguier des Bancels, 435.
Lask, 291.
Lasson, 299, 592.
Laurent, 248.
Lauterburg, 593.
Lavallée, 291.
Lavergne, 90.
Lavoisier, 130.
Lazarus, 298.
Léard, 429.
Le Bas, 113.
Le Bon, 345.
Lebreton, 591.
Lebrun, 297, 440.
Lecky, 383, 389-390.
Leclère, 303.
Le Dantec, 94, 134, 280, 281.
Leduc, 134.
Leenhardt, 288.
Lefevre, 151, 155, 294.
Legrand, 146, 297, 440.
Legru, 159.
Lehmann, 134, 299, 597.

Leibniz, 154-155, 213, 278-279, 287, 304, 306, 422-424, 509, 579, 585.
Leighton, 590.
Lemaire, Jos., 104-132, 297, 440, 580-582.
Lemaire, R., 234-245.
Lenz, 304.
Léon, 150.
Léon XIII, 256, 260, 417.
Léonard de Vinci, 413-414.
Leonhard, 300.
Leopardi, 76, 250.
Lepidi, 160, 401.
Leplay, 146, 298.
Lercher, 600.
Le Roy, 150, 158, 299, 476.
Leroy-Beaulieu, 385.
Leser, 303, 594.
Lessing, 305, 595.
Lesage, 110.
Le Tasse, 76, 250.
Leucippe, 59.
Levi, 157, 433.
Lévy, 181, 185-186, 198, 202-204, 208-210.
Lévy-Brühl, 280-281, 357, 359-360, 445-446, 450-452, 454-455, 467-470, 511, 516-517, 519, 521-523, 528-531, 534.
Leyret, 361.
Liagre, 45.
Liberatore, 96, 600.
Liebert, 599.
Liebmann, 225, 301, 309, 596.
Liesse, 41.
Lilla, 72.
Linke, 301, 596.
Lipps, 227, 302, 304, 596-597.
Liszt, 299.
Liwchitz, 306.
Llado, 592.
Lloyd Morgan, 432.
Lobatschefski, 18.
Locke, 143.
Lockhart, 73.
Lockyer, 126-127.
Lodge, 118.
Loinaz, 307.
Lollio, 153.
Lombroso, 73-86, 88-92, 154, 245-249, 251-255, 582.
Lorentz, 106, 108, 111, 116-118.
Lorenz, 156.
Losacco, 153.
Lottin, 23-52, 431.
Lotze, 300, 593.
Lough, 293.
Louis, 275-276.
Lovejoy, 151, 430, 590.
Luddi, 156.
Luedemann, 593.
Lukasiewicz, 308.
Luna, 406.
Luquet, 600.
Lurton, 295.
Luther, 579.
Lutz, 408.
Luzzatti, 71, 152, 433.

M

Mac Coll, 299.
Mach, 222, 299, 583
Mac Taggart, 151.
Maere, 297, 440.
Magnan, 90.
Magnaud, 361.
Maher, 573, 575.
Maigre, 435.
Maine de Biran, 577, 589.
Maire, 155.
Malapert, 432.
Malebranche, 61, 69, 72, 175, 278, 339, 364.
Malon, 359.
Mandonnet, 160, 313-335, 399-400, 406-408, 412, 601.
Manouvrier, 248.
Mansel, 343.
Mansion, P., 5-6, 9-10, 13-18, 20-22, 49-50.
Mansion, A., 261-273.
Manzoni, 67, 250.
Marabelli, 433.
Marbe, 226, 292.
Marc-Aurèle, 154, 509.
Marcel, 155.
Marchesini, 306.
Maréchal, 498.
Maréchaux, 160, 401.
Maritain, 600.
Marro, 85, 91.
Martène, 332.
Martianus Capella, 62.
Martin, 292.
Martinak, 304, 595.
Martineau, 387.
Martinelli, 306.
Martinetti, 68, 433.
Martius, 302, 596.
Marty, 304, 597.
Marvin, 430.
Marx, 144, 181, 183, 185-210, 377, 392.
Masci, 152, 433-434, 599.
Masnovo, 94, 96-97, 600.
Mathieu, 288, 418-419, 585-586.
Mathieu de Aquasparta, 402.
Mathis, 307.
Maudsley, 91, 247.
Maura y Gelabert, 290.
Maury, 155.
Maus, 255.
Mausbach, 304.
Maxwell-Bartholi, 110.
Mayer, 126, 598.
Mc Dougall, 432.
Mc Gilvary, 294, 432.
Mead, 293.
Medicus, 301, 430, 595.
Meinong, 304, 595.
Mélissus, 59.
Mendel, 87, 91.
Mendeleef, 123-124.
Mendelssohn, 306.
Menger, 431.
Mentré, 36.
Menzer, 301, 595.
Mercier, 12, 96, 98, 100, 102, 134, 474, 486.
Merkl, 295.
Merimée, 137.
Messer, 226, 228-229, 291, 301, 594.
Meumann, 291, 301, 430, 590, 596.
Meunier, 437.
Meurer, 306.
Meyer, 597.
Meyerding, 295.
Meyerson, 599.
Michelange, 253.

Michelet, 155.
Michelitsch, 304, 595.
Michotte, 292, 297-298, 437-438, 440, 601.
Migne, 507.
Milhaud, 599.
Mill, 68, 80, 155, 169, 171-172, 223, 336-343, 349-350, 378, 383, 436.
Millioud, 306.
Misch, 300, 593.
Moisant, 295, 481.
Moleschott, 75-76, 80-81, 199, 255.
Molière, 61, 482.
Monod, 280-281.
Montaigne, 155.
Mora, 259.
Morando, 70, 72.
Morel, 89-90.
Morse, 151, 294.
Morselli, 74, 76, 78, 80-83, 87 89, 91, 251, 306, 432 434, 582.
Mount, 294.
Mueller, 295, 298, 301, 307, 417, 595.
Muellner, 305, 598.
Muench, 299.
Muensterberg, 307, 592.
Muller, 91.
Munec, 600.
Myers, 432.

N

Naecke, 248.
Nalato, 153.
Nardi, 582-584.
Natorp, 225, 302, 596.
Naudé, 322-323.
Naville, 305.
Nef, 598.
Nelson, 301, 595.
Nernst, 119, 130-131.
Nève, 64, 154.
Neven, 136-137.
Newel, 149.
Newman, 299, 419-420, 579.
Nicolaï, 592.
Nicolas d'Autrecourt, 411.
Nicolas de Cuse, 303, 396, 412, 414.
Nicolas de Dacie, 320.
Nicoli, 155.
Nicotra, 70-71.
Nietzsche, 154, 299-300, 303, 305, 308, 428, 593, 598-599.
Noble, 160.
Noël, G., 182-183, 194-196.
Noël, L, 93-103, 142-143, 144-145, 211-233, 297, 299, 437-440.
Nohl, 302, 596.
Nolan, 156.
Nordau, 89.
Nordmann, 127.
Norton, 293.
Nun, 432.
Nys, 104-132, 137-142, 437-440.

O

Occam, 402.
Ocellus, 263.
Ogden, 151, 291, 294.
O'Keeffe, 103.
Oken, 176.
Ollion, 155, 295,
Onnes, 116.
Oppenheimer, 300.
Orestano, 307.
Orrei, 153.
Ostwald, 156-157, 433.
Otero, 258.
Otto, 301, 595.
Overstreet, 591.
Owen, 197.

P

Pacaud, 8.
Paetow, 405.
Pagani, 73.
Pagano, 153, 431.
Painlevé, 280.
Palhoriès, 67-73, 352-375, 510-542
Palmieri, 479.
Pandulphe de Capoue, 404.
Paoli, 73.
Papini, 68, 296, 588-589.
Parisis, 159.
Parker, 149.
Parménide d'Elée, 136.
Parodi, 150, 292, 432.
Pascal, 154, 250, 285, 306, 344, 354, 367, 579.
Pasmanik, 306.
Pasquier, 439.
Pasté, 94.
Pasteur, 74, 153, 356, 419.
Pastor, 432.
Patrizzi, 250, 599,
Paulsen, 427.
Paulucci, 152-153.
Paulus, 181.
Payne, 151.
Peano, 433-434.
Pearce, 151.
Pecci, 148.
Peckham, 402, 409.
Peillaube, 154, 295.
Peipers, 301, 595.
Pellizzari, 160.
Pelzer, 415-417.
Périclès, 281.
Perrier, 256-260.
Perrin, 150, 432, 599.
Perroni, 153.
Pestalozzi, 300, 593-594.
Pétrarque, 250
Petrone, 71-72, 152, 434.
Petrus de Rivo, 55.
Pfaender, 302.
Pfaundler, 156-157.
Philippus de Thoriaco, 369.
Piat, 94, 161, 155-180, 276-278, 336-351, 374, 509.
Picard, 280.
Picavet, 151.
Pic de la Mirandole, 321-323.
Pichler, 295.
Picozzi, 94.
Pierce, 308.
Pierre Damiani, 403-404.
Pierre de Poitiers, 397, 404.
Pierre de Prusse, 414, 420, 429.
Pierre d'Espagne, 396.
Pierre de Tarentaise, 402, 407.

Pierre Lombard, 155, 404-405.
Pietropaolo, 153.
Pignon, 320.
Pillsbury, 293, 295, 591.
Pitkins, 589.
Pla y Deniel, 592.
Platon, 65, 136, 154-155, 175, 253, 263-266, 268, 270-272, 276, 281, 300-301, 303, 305-306, 336, 384, 410-411, 481, 507, 595-597.
Plempius, 60.
Plotin, 154, 409-410.
Poincaré, 24, 104, 106, 109-110, 174, 177, 433, 539.
Poisson, 31-35, 37-38, 41-43, 45, 47, 51.
Porée, 401.
Portalis, 373.
Porter, 393.
Pope, 111.
Potthast, 331.
Pradines, 155.
Praechter, 261, 301, 595.
Preller, 301.
Prévostin, 416.
Prezzolini, 68, 73, 296.
Prince, 293.
Pringle-Pattison, 430.
Proclus, 409.
Proudhon, 154, 356.
Prout, 139.
Pruem, 102, 601.
Pseudo-Denys, 401.
Ptolémée de Lucques, 406-407.
Puntoni, 433.
Putnam, 293.

Q

Quetelet, 24-25, 38, 40-43, 45-47, 49.
Quétif-Echard, 319-320, 322-323.
Quintilien, 296.

R

Radulfus Ardens, 399.
Ragaz, 303, 598.
Rageot, 212.
Raimond de Sabunde, 396.
Raimond Lulle, 290, 396, 411.
Ramirez, 259.
Rampolla, 430.
Ramsay, 123-125, 128, 130-132.
Rand, 399.
Ranschburg, 153, 292.
Rashdall, 411, 417.
Rats, 99.
Rauh, 513.
Rauschen, 591.
Ravaisson, 492.
Rehmke, 301, 595.
Reich, 305, 598.
Rein, 301, 596.
Reinach, 301, 387, 595.
Reiners, 402.
Reininger, 305, 598.
Reinke, 92.
Remer, 590.
Renan, 137.
Renard, 579.
Rengifo, 259.
Renier, 71.
Renouvier, 135-136, 299, 481.
Reusens, 55.
Revesz, 292,
Rey, 150.
Reyes, 258.
Reymond, 150.
Ribot, 90, 280-281, 336.
Richard de Middleton, 402.
Richardson, 151, 293-294.
Richter, 304, 594.
Riehl, 212, 224-225, 299, 433, 592.
Riemann, 18.
Ries, 430.
Righi, 433.
Rignano, 153, 434.
Ritschl, 492, 596.
Ritter, 301.
Ritz, 111, 117-118.
Robert, 399.
Robert Grossetête, 417.
Robin, 264-265, 268, 270.
Rocca, 298.
Rogers, 295, 431, 590.
Roland-Gosselin, 160, 267.
Rolfes, 102-103.
Romagnoli, 153.
Romanes, 377.
Roncoroni, 250.
Rosadi, 296.
Rosas, 259-260.
Roscelin, 401, 403.
Roscher, 146.
Rosenberg, 155.
Rosenfeld, 304.
Rosmini, 67-73, 94, 143.
Rosny, 432.
Ross, 275.
Rossi, 296, 433.
Rossignoli, 94.
Rousseau, 155, 185, 193, 450, 453-454, 471, 594-595.
Rousselot, 476-509.
Roux, 92, 356.
Royce, 151.
Royer, 379.
Ruge, 157.
Ruggiero, 67.
Runze, 592.
Rupp, 292, 300, 593.
Rush, 161.
Russel, 600.
Rutherford, 121.
Ruyssen, 150, 309-310.
Ryckmans, G., 284-286, 426-428, 586-587.
Ryckmans, P., 298.

S

Sabatier, 338.
Sachs, 303.
Saitschick, 137.
Salis Seevis, 252.
Salvati, 156.
Sand, 250.
Sanford, 149, 291, 293.
Sanseverino, 97, 293.
Santamaria, 432.
Satolli, 148, 430.
Scalia, 181-210, 281-284.
Schaaf, 307.
Schaeffer, 294.
Schaeffle, 298, 456.
Scheler, 302.
Schelling, 155, 181.
Schenz, 598.

Scherer, 304, 352, 594.
Schiller, 300, 594.
Schiller, F. C. S., 214-215, 218, 225, 299, 343, 432-433.
Schinz, 303, 599.
Schmekel, 301, 595.
Schmeidler, 304.
Schmidt, 212, 300.
Schmoeller, 304, 597.
Schneider, 302, 304, 597.
Schopenhauer, 155, 302-304, 538, 594, 596, 598.
Schott, 300.
Schrader, 594.
Schrempf, 305, 598.
Schroeder, 593.
Schroen, 134.
Schultze, 226.
Schulze, 303.
Schumann, 303, 305, 594.
Schuppe, 301, 583, 590.
Schutzenberger, 115.
Schwalm, 160.
Schwarz, 302, 596.
Sciolla, 307.
Scot Eriugène, 398-399, 401.
Scott, 293, 590.
Seashore, 160, 293-294.
Sedgwick, 307.
Segond, 73.
Seligmann, 203.
Selleslags, 424-425.
Senderens, 155.
Sentroul, 5-22, 94-95, 100, 135-136, 309, 424, 431.
Sergi, 74, 77, 254.
Sernagiotto, 73.
Sérol, 155.
Sertillanges, 154, 160, 408, 474, 479.
Servais, 440.
Seydl, 295, 305, 598.
Sheldon, 151.
Shepherd, 151, 294.
Sibenaler, 438-439.
Sidis, 293.
Siebeck, 300, 594.
Siegel, 305.
Siger de Brabant, 315, 318-319, 330, 408, 601.
Siger de Courtrai, 298, 405.
Sigwart, 222.
Silva, 258.
Silvester Maurus, 416.
Simeterre, 154.
Simmel, 300, 592.
Simon, 178, 435-436.
Simons, 575-577.
Sipán, 432.
Smith, 151, 275, 293, 378, 430.
Socrate, 154, 262, 276, 278, 281-284, 301, 384, 482.
Solmi, 306.
Sordi, 97, 600.
Spaulding, 15.
Spaventa, 143-144.
Spearman, 292.
Specht, 597.
Spencer, 69, 74, 155, 213, 290, 298, 305, 310, 339, 341-343, 376-377, 379-380, 383-384, 419, 599.
Spicker, 304, 597.
Spinoza, 78, 84, 143, 155, 192, 279, 300-302, 304-306, 592, 594.
Spitzer, 304, 595.
Spranger, 593.
Spring, 126.
Stadler, 416, 429.
Stampanato, 296.
Stange, 595.
Starbuck, 294.
Starck, 294.
Starcke, 189.
Stark, 114.
Steele, 321, 328, 411-412.
Stein, 278, 392-393, 423, 430.
Steinschneider, 318, 328.
Steinthal, 298.
Stern, 263, 300, 435, 594.
Stoehr, 305, 598.
Stoerring, 303, 430, 598.
Stout, 432-433.
Straton de Lampsaque, 265.
Stratton, 293.
Strauss, 432.
Strecker, 593.
Strich, 597.
Strisower, 598.
Strohmayer, 301.
Strunz, 598.
Stumpf, 226, 232, 299.
Suarez, 485.
Supino, 434.
Surbled, 94.
Sutherland, 291.
Switalski, 303, 593.
Swoboda, 305.

T

Taine, 168-169, 171, 393, 493.
Talbert, 294.
Tamburini, 74.
Tamine, 64.
Tannery, 280.
Tanzi, 248.
Tarde, 84, 153, 298, 393.
Tarnowsky, 248.
Tarozzi, 433 434.
Taylor, 274-275, 436.
Telesius, 296.
Tempier, 315, 331, 408.
Thémon, 313-314.
Théophraste, 265.
Thiele, 300, 593.
Thierry de Chartres, 405-406, 414.
Thierry de Fribourg, 396, 409.
Thierry de Vriberg, 417.
Thiéry, 297, 431, 437, 439-440.
Thomas, 280.
Thomas d'Aquin, 12, 19, 96-97, 102, 134, 148, 155, 157, 256, 258-260, 274, 278, 298-300, 304, 318-319, 328-329, 396-397, 402, 405-408, 410, 417-419, 438, 445, 447-453, 456, 459, 462-465, 471, 474, 477-479, 481, 483-488, 494, 498, 504-506, 509, 572-575, 582, 589-590, 592, 597-598, 600.
Thompson, 91.
Thomsen, 593.
Thomson, 118, 126-127.

Thouverez, 154.
Tilly, 151.
Titchener, 149.
Titius, 301, 594.
Tocco, 296, 306, 433-434.
Toischer, 597.
Tommaseo, 67.
Toniolo, 376, 393-394.
Topinard, 43, 84.
Torre, 434.
Torrend, 599.
Tosti, 153.
Toulmouche, 90.
Traube, 113-114.
Tredici, 94-95, 289.
Tremesaygues, 8.
Troilo, 152-153, 433.
Tumarkin, 150, 303, 593.
Turati, 247.
Turner, 149.
Tyrrell, 431.

U

Uccelli, 406, 417.
Ueberweg, 261.
Ulbrich, 304.
Ulric de Strasbourg, 417.
Unger, 302.
Uphues, 301, 595.
Urbain, 128-130.
Urban, 591.
Urbano, 592.

V

Vacca, 152, 296.
Vailati, 68.
Valdarnini, 434.
Valensin, 500.
Vallet, 259.
Valli, 431, 433.
Van Beurden, 99.
Van Biema, 155.
Van Cauwelaert, 297.
Van den Heuvel, 297, 440.
Vandermeulen, 298.
Van Hove, 64.
Van Mollé, 133-135.
Vanneufville, 298.
Vansteenberghe, 412.
Varisco, 68, 94, 150, 153, 157, 431, 434, 582-584.
Vedrani, 73-74.
Venezian, 434.
Vera, 144.
Vergara y Velasco, 260.
Vervaeck, 30.
Verwegen, 593.
Vico, 143, 153.
Vidari, 291, 306, 431-434.
Vidocq, 90.
Vierkandt, 300, 393.
Vigun, 94.
Villa, 306, 432, 434, 599.
Villapand, 414.
Villet-Desmeserets, 155.
Villiger, 303.
Virchow, 74.
Virgilio, 91.
Vogelsang, 298.
Volait, 306.
Volkelt, 303, 596.
Volney, 156.
Voltaire, 137.
Volterra, 152, 434.
Von Aster, 302, 597.
Von Baer, 423.
Von Birkmeyer, 302.
Von Cyon, 287, 420-422.
Von der Pfordten, 303, 598.
Von Ehrenfels, 597.
Von Ferneck, 305.
Von Frey, 292.
Von Hartmann, 161.
Von Hertling, 302, 320, 416, 597.
Von Monakow, 153, 292.
Von Seeliger, 433.
Von Tessen-Wesiersky, 300.
Von Walter, 416.
Von Zimmermann, 305, 598.

W

Waage, 122.
Wagner, 40-41, 250, 456.
Wahl, 155.
Wahle, 304, 594.
Walker, 573-575.
Wallerand, 145, 289.
Ward, 213.
Warnots, 248.
Warren, 293, 308.
Wasmann, 600.
Watson, 270, 308, 430, 432.
Watt, 226.
Waugh, 149.
Weber, 150, 182-183, 431, 592, 595.
Weigle, 295.
Weill, 155.
Weinstein, 593.
Weiss, 416.
Weissmann, 379.
Wellmann, 262.
Wells, 293.
Wentscher, 300, 593.
Werner, 149, 271-272, 305, 430, 434.
Whipple, 160, 293.
Wiclef, 396.
Wilde, 296.
Wilhelmus Bout, 55.
Williams, 151, 294, 591.
Willmann, 295, 400.
Windelband, 212, 310, 433-434.
Winkler, 300.
Winslow, 90.
Wirth, 304, 596.
Witasek, 304, 595.
Witelo, 396, 402, 409-411.
Witherspoon, 161.
Woelfer, 433.
Woelfler, 296.
Wojucki, 594.
Wolff, 301.
Wolfsgruber, 305.
Wood Brown, 324.
Woodrow, 294-295, 307.
Wreschner, 303, 430, 599.
Wrobel, 416.
Wuarin, 305.
Wuensch, 596.
Wuestenfeld, 328.
Wundt, 68, 213, 221, 298, 303, 393, 596-598.

X

Xénophon, 289, 301.

Y

Yerkes, 293.

Z

Zabaglia, 153.
Zacchi, 156.
Zaragüeta, 101, 543-572, 591-592.
Zaus, 597.
Zeeman, 117.
Zeller, 144, 261-262, 267-268, 282.
Zénon, 59.
Zerda, 260.
Ziegler, 302, 393, 598.
Zigliara, 500.
Zinglé, 598.
Zini, 306.
Zoppi, 742.
Zuccante, 281-284, 306, 434.